N° 8 1958 Septembre-Octobre

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Les interrogatoires de Bernadette

ETUDE CRITIQUE *

L'histoire des interrogatoires de Bernadette semblait jusqu'ici bien établie. Le P. Cros suivi par tous les autres en distinguait trois :

1° Procureur Dutour, le dimanche 21 février 1858, après la grand'-messe [1]. (Nul ne prêtait attention à la date différente de Lasserre) [2];

2° Commissaire Jacomet, même jour après vêpres [3];

3° Juge Ribes, 28 février, après la grand'messe (Cros, I, 310-311).

Et c'était tout.

---

* *Sigles.* — Nous usons ici (*cum sobrietate*) des principaux sigles dont la liste est donnée en tête de chacun des 4 volumes de R. Laurentin, *Lourdes. Documents authentiques.* Paris, Lethielleux, 1958. Ces volumes eux-mêmes sont désignés ici par l'abréviation *LDA,* I, II, III ou IV.

Ces sigles sont, pour la plupart, transparents. Rappelons que :

A VII et A VIII = deux liasses des archives Cros.

Cros = les trois volumes de cet auteur, *Histoire de Notre Dame de Lourdes,* Paris, Beauchesne, 1925-1926.

Olphe-Galliard désigne le livre publié par cet auteur, *Témoins de l'événement,* Paris, Lethielleux, 1957.

RAM = Revue d'Ascétique et mystique.

---

1. Cros, I, pp. 197-207. Inutile de multiplier les citations. Les autres auteurs font tous écho au témoignage du procureur présenté par Cros. Nous verrons qu'Estrade lui-même en est ici tributaire.

2. Lasserre (*Notre Dame de Lourdes,* 1re édition 1869, p. 142) situe l'interrogatoire du procureur le 26 février, cinq jours après celui du commissaire. Nous le citerons plus loin, IIe partie, au niveau de la note 125.

3. Cros, I, pp. 197-207 s'appuie ici sur les récits de Callet (198-199), d'Emmanuélite Estrade (197, 201-203), de son frère, Jean-Baptiste (200-201) qu'il élimine comme dénué de valeur historique, et de l'abbé Pène (206). — Signalons pour mémoire que Lasserre, *op. cit.,* p. 92, fait mention d'un deuxième interrogatoire Jacomet le 22 février. Mais cette scène semble purement rédactionnelle.

En 1953, Monseigneur Trochu [4] avait toutefois ajouté à cette liste un quatrième interrogatoire, qu'il situe « *vers la quasimodo* » de 1858. Le procureur écrit, en effet, le 14 avril : « Il y a quelque temps, j'interrogeai moi-même Bernadette... » [5]. L'éminent biographe reconstitue cet interrogatoire (pp. 268-269) grâce à divers fragments dont le principal est un récit autographe de Bernadette en date de 1864/1866 [6]. Si l'on se reporte à ce récit, une difficulté surgit. La voyante situe l'interrogatoire en question, non pas « vers la quasimodo » (11 avril), mais « la même semaine » que le premier interrogatoire du commissaire, donc en février. Il s'agit, selon elle, non d'un second interrogatoire du procureur, mais bien du premier qui suivit de près celui de Jacomet. Mgr Trochu, à qui cette difficulté n'a pas échappé, a cru devoir récuser ces indications de Bernadette [7]. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il a eu le mérite d'entrevoir la complexité d'une question que tout le monde, jusque-là, avait crue simple.

Les documents nouveaux, découverts lors du centenaire et édités dans le recueil *Lourdes, Documents authentiques* ont depuis confirmé cette complexité. Le schème établi éclate. L'ordre, le nombre, le contenu des interrogatoires allégués n'est pas ce qu'on croyait. Et les dires de Bernadette sont pleinement réhabilités.

Le présent article a pour objet de dresser le bilan de ces acquisitions. Devant la masse des documents de très diverses natures : pièces de police, correspondances, dépositions orales, échelonnées sur une cinquantaine d'années, on reste d'abord désarçonné. A quelle date se situent les interrogatoires ? Auquel d'entre eux se rapporte chacun des documents ? Leurs divergences, leurs contradictions même semblent défier la synthèse. Ici comme toujours, il serait vain de vouloir, sans plus, « recoller » les témoignages, comme on ferait des morceaux d'un puzzle qui s'engrènent matériellement : les témoignages ne s'engrè-

---

4. Trochu, *Sainte Bernadette,* Lyon, Vitte, 1953, pp. 268-269 et 123, note 2. Le P. Cros entrevit l'existence de cet interrogatoire supplémentaire, et, par une simple mention marginale, l'avait affecté au 27 mai. Voir ci-dessous, 2e livraison, note 74.

5. *LDA,* II, p. 175.

6. Arch. Nev. Voir plus loin au niveau des notes 58-68.

7. Voici l'exposé de Mgr Trochu, p. 122, note 1 : *A s'en rapporter aux courtes notes de Bernadette... on pourrait croire qu'en ce dimanche 21 février, elle fut interrogée par le commissaire d'abord, par le procureur ensuite; car selon ce qu'elle a écrit, sa comparution devant ce dernier eut lieu à six heures. Mais un détail important du récit montre que la voyante, amie de la brièveté, a bloqué deux comparutions dans une. Lors de la première — celle du 21 février — elle était certainement seule. Or elle précise : « Je m'y rendis avec ma mère », mêlant ensemble l'interrogatoire du 21 février et l'interrogatoire d'après la quasimodo auquel sa mère fut présente.*

En fait, tous les témoignages nouveaux vont confirmer l'ordre établi par Bernadette (commissaire, puis procureur), et vont nous amener à récuser la date « procureur 21 février » qui paraissait la certitude même. C'est cette apparente certitude (et moi aussi, je la croyais telle) qui accula Mgr Trochu à récuser les indications de Bernadette. Nous verrons que cette fixation au 21 février est le fruit d'une confusion remontant à 1879.

nent pas. Ils représentent des vues partielles, interprétées, plus ou moins tendancieuses. On atteindra la vérité par voie d'analyse, en identifiant les causes de divergence.

Donnons une comparaison. Nous possédons divers tableaux d'apparats et caricatures d'un personnage. Pour reconstituer son vrai visage, allons-nous mêler des traits empruntés de droite et de gauche : le menton ici, la bouche là, le nez ailleurs? Le résultat serait moins valable que chacun des portraits utilisés. On ne pourra davantage procéder par neutralisation et compromis, à la manière des photographies composites de Dalton. Il faudra remonter à l'original en réfléchissant sur la *manière* de chaque peintre, et les conditions dans lesquelles il a travaillé. Le peintre officiel a été invité à idéaliser, à rajeunir; le caricaturiste, au contraire, a isolé, durci, grossi le trait sordide, pittoresque ou risible. Qu'on regarde au tome III des *Documents authentiques* les deux images de Delangle (p. 64) et au tome IV, celles de Fould (p. 32), de Guéroult ou de Taxile Delord (entre les pp. 32 et 33).

Ici, de même, il nous faudra préciser l'indice de déformation, de partialité propre à chaque témoin : complexe d'autojustification du procureur, recherche littéraire d'Estrade [8], exagérations fiévreuses d'Adélaïde, etc. A force de confrontation entre ces témoignages imparfaits, quelques points solides émergent. Et si d'autres restent obscurs, un nouveau schéma plus riche que l'ancien s'impose. La physionomie du procureur, l'épreuve de Bernadette apparaissent dans un relief nouveau.

La question étant considérable, on ne présentera ici que les deux problèmes-clés qui se conditionnent l'un l'autre et commandent tout le reste. En premier lieu le nombre et la date des comparutions de Bernadette, devant l'administration, ensuite le problème des interrogatoires du procureur dont le défaut de document avait jusqu'ici masqué la complexité. Les autres interrogatoires qui ne soulèvent pas tant de difficultés ne seront pas examinés en détail.

I. NOMBRE ET DATE DES INTERROGATOIRES DE BERNADETTE

1. Le commissaire : 21 février.

L'interrogatoire du commissaire sort presque indemne de l'aventure. Sans doute est-il profondément renouvelé. On s'aperçoit d'abord (et nous l'établirons en détail) qu'il n'est pas le second dans l'ordre chronologique comme on le croyait, mais le premier. Et surtout, on possède depuis 1957 la pièce essentielle qui manquait.

8. Voir ci-dessous, seconde livraison, notes 130 à 133.

Pour reconstituer le récit de l'interrogatoire, on disposait jusqu'ici des pièces suivantes (dont le rassemblement et la confrontation systématique n'avaient pas été effectués).

Un récit autographe de Bernadette rédigé entre 1864 et 1866 : le premier en date, ignoré de Cros et généralement négligé ; les mémoires rédigés en 1878 par deux témoins oculaires : Emmanuélite Estrade, et son frère Jean-Baptiste, et le livre de ce dernier publié en 1899. (On ignorait les notes de 1858 et de 1874 où il avait consigné ses souvenirs sous une forme plus sobre) ; le récit haut en couleur, semé d'évidentes exagérations du garde-champêtre Callet qui avait accompagné Bernadette chez le commissaire et avait cru saisir quelques bribes de la scène à travers la porte voisine... Enfin, quelques éléments en provenance de témoins médiats, tel l'abbé Pène, qui habitait la maison de Jacomet et fut aussitôt mis au courant. Bref, une série de dépositions échelonnées de 6 à 40 ans après l'événement.

Des notes prises par Jacomet, le P. Cros écrivait :

> Nous avons sujet de penser que le commissaire de police ne rédigea pas définitivement l'interrogatoire du 21 février ; s'il l'eut fait, nous aurions trouvé cette pièce jointe à ses autres rapports [9].

Si ! Le commissaire avait bien fait cette rédaction. Il en avait même fait deux : brouillon autographe avec les ratures et l'étrange finale qui nous fait saisir sur le vif les feintes et intimidations de Jacomet, et procès-verbal en forme qui n'a pas retenu ces éléments erronés ou postiches [10]. Ces deux pièces sont revenues pour le centenaire.

Ce n'est pas le lieu de faire la synthèse critique de cette masse de documents. Ils présentent, selon la loi générale, bien des divergences de détail qui appellent un travail de confrontation minutieux. Mais

---

9. Cros, I, p. 197.

10. Ces deux pièces ont été éditées en deux colonnes synoptiques avec introduction et notes critiques, dans *LDA*, n° 3, I, pp. 160-165.

Quant aux principaux témoignages complémentaires, en voici les références dans l'ordre chronologique :

1. Estrade, mémoire de 1858, *LDA,* n° 581, III, pp. 322-323.
2. Bernadette, récit de 1864/1866 : arch. Nev. (ignoré de Cros).
3. Lasserre, *Notre Dame de Lourdes,* Paris, 1869, pp. 68-82.
4. Lettre d'Estrade à M. Brager, 19 janvier 1873 (inédite).
5. Callet, A VII, p. 44, n° 444.
6. A VII, p. 116, n° 695, mai 1878 : (description des lieux).
7. Emmanuélite Estrade, Mémoire de juin 1878, édité en *RAM,* 1929, p. 44, Olphe-Galliard, pp. 80-81 ; cfr 96-98.
8. Estrade, Deuxième mémoire (1878) PONev 1453 rv.
9. Estrade, Troisième mémoire (septembre 1878), édité dans *RAM,* 1929, p. 87 et Olphe-Galliard, p. 335.

Mémoire Pène, 8 janvier 1879, pp. 13-17 (arch. Cros, B XIV) édition revue et abrégée dans Olphe-Galliard, p. 270.

Estrade, *Souvenirs intimes d'un témoin,* édition de 1889, pp. 80-88 ; édition de 1909, pp. 77-84. Le reste est très accessoire (Questionnaire du 30 janvier 1879, 4°, arch. Nev. ; Vedere, p. 26) ou dérivé (Clarens, mémoire de 1869, résume Lasserre ; Barbet recopie Estrade).

dans les grandes lignes, l'accord est remarquable. Si la scène se trouve renouvelée point par point, elle garde la même physionomie générale.

2. Procureur impérial : entre 22 et 27 février.

L'interrogatoire du procureur Dutour, auquel sera consacré la deuxième partie de cette étude, subit, au contraire, de sérieux bouleversements. Cros en avait établi le récit d'après une série de témoignages émanant du seul procureur. Ce récit avait donc la cohérence de ceux qui sont l'œuvre d'un seul témoin. Il en avait la fragilité... fragilité qu'ont aussi bien des faits réputés certains de la grande histoire. Quelle surprise lorsqu'une bataille, connue jusqu'ici par un seul témoignage, nous est révélée par un autre. Au premier abord, l'historien se demande s'il s'agit bien du même combat [11]. Nous aurons à nous poser un problème de ce genre dans la seconde partie de cette étude.

En attendant, bornons-nous à établir la donnée de base. Contrairement aux idées reçues, *l'interrogatoire du procureur est chronologiquement postérieur à celui de Jacomet.* Les quatre témoignages les plus anciens s'accordent là-dessus :

> Le commissaire interrogea cette enfant [Bernadette] pendant plus de deux heures les premiers jours, *puis le procureur,*

écrit Sœur Augustine le 9 mars 1858 [12].

Le même jour, l'abbé Peyramale atteste le même ordre, moins explicitement sans doute : la conjonction *aussi* ne marque pas formellement la succession, mais le procureur est mentionné en second lieu :

> La police [en la personne de Jacomet] est intervenue. Elle a menacé cette enfant de la mettre en prison. *Le procureur impérial* l'a mandée *aussi* au parquet. Elle lui a dit :
>
> — Vous pouvez empêcher de venir à la Grotte les curieux. Pour moi, vous ne m'en empêcherez pas [13].

Dans son mémoire autographe de 1864, Bernadette affirme avec toute la netteté désirable le même ordre. Elle achève son récit de l'interrogatoire Jacomet en date du 21 février par ces mots :

> Voilà pour *la première fois* que je fus obligée de paraître devant ces messieurs.
>
> *La deuxième fois* chez Monsieur le procureur impérial, *la* même semaine... (etc.) [14].

---

11. Je pense à la découverte de la stèle de Mesha en 1868. On avait par le *2e livre des Rois,* III, 3-27, le bulletin de victoire de Joram, roi d'Israël, sur Mesha, roi de Moab. La stèle de Mesha a livré le point de vue de ce dernier : et c'est *aussi* un bulletin de victoire! Dès ce temps-là, les communiqués de guerre n'enregistraient que des succès. La mémoire des individus ne livre également que des souvenirs flatteurs.
12. *LDA,* V, appendice.
13. *LDA,* I, n° 44 bis, p. 230.
14. Arch. Nev.

Henri Lasserre qui avait, dès avant 1868, interrogé Bernadette et divers témoins vivants, avait adopté le même ordre : Commissaire le 21 février; procureur, le 26 [15].

D'autres indices viendront confirmer ces témoignages. Expliquons seulement ici comment la date fautive : 21 février, fut introduite en 1878/1879 [16]. A cette époque, le procureur reprit ses papiers de 1858 pour rédiger un mémoire à l'intention du P. Cros. Il y trouva des notes d'un interrogatoire, datées du 21 février [17]. A vingt ans de distance, il prit ces notes pour celles qu'il avait rédigées lors de son entrevue avec Bernadette. Il y avait de quoi se tromper : le feuillet oublié qu'il retrouvait (*LDA*, I, n° 4) était écrit de sa main! Oui, mais il n'était qu'une *copie abrégée du procès-verbal d'interrogatoire dressé par Jacomet le 21 février* (*LDA*, I, n° 3). Il faut rendre au commissaire ce qui est au commissaire.

3. Juge Ribes : 28 février.

Ce troisième interrogatoire sort à peu près indemne de l'aventure. Avouons-le toutefois, il garde la fragilité des événements attestés par les dires d'un seul témoin : en l'espèce le garde-fontaine Latapie [18]. C'est du moins un témoin oculaire : il a conduit Bernadette chez le juge; il a assisté à l'interrogatoire. Le P. Cros l'interviewa en mai

---

15. Lasserre, *NDL*, p. 142: « Durant ce jour si chargé d'événements (= 26 février), Bernadette avait été appelée dans la chambre d'audience et la dialectique exercée du procureur... avait été... impuissante ». Voir ce texte dans la seconde livraison, au niveau de la note 120.

16. Le procureur fit sa rédaction par bribes, avec beaucoup de peine et d'angoisse entre le 19 juillet 1878 (date où il écrit : « dans ces jours seulement, j'ai trouvé le temps de réviser mes notes et... documents ») et le 21 mars 1879, où, talonné par le P. Cros, il finit par lui livrer le mémoire. Son témoignage est cité (et étudié) ci-dessous, 2^e livraison au niveau des notes 1 à 50.

17. Dans son état actuel, la feuille commence explicitement par ces mots : « *21 février* ». Mais *cette date* a été ajoutée de la main du P. Cros en 1891. *Tant le procureur que le P. Cros ont déduit* cette date d'un passage très explicite du feuillet : *Le dimanche suivant (= 21 février) c'est-à-dire ce matin.*

Mais le feuillet n'est que la copie des notes du commissaire, et concerne son interrogatoire à lui, et *non celui du procureur.*

18. Arch. Cros A VII, p. 70, n° 519. Cros a refait une rédaction plus soignée de ces notes en 1890. Elle est conservée en A VIII, fol. 78-80. Elle a été éditée dans Olphe-Galliard, p. 57.

La date du témoignage — A VII ne porte des dates que de loin en loin : p. 36, « mai 1878 » ; p. 151, « 20 mai » ; p. 183, « 31 mai » ; p. 190, « 2 juin » ; p. 192, « 3 juin » ; p. 204, « 18 juin »... A la p. 70, nous sommes donc au milieu de mai.

Le témoin — Il a déposé en même temps que Vergés. Ils parlaient tantôt l'un, tantôt l'autre, au hasard des réminiscences, mais Cros notait le changement d'interlocuteur : A = Vergés; B = Latapie (p. 67). Ici, c'est B.

En A VIII ni ailleurs, nulle mention n'est faite d'un frère de Latapie. Aussi je ne vois pas le sens de la fin de la mention marginale d'A VIII, fol. 78, n° 197 : « Ce fut Latapie qui était avec Vergés qui raconte cette scène *et un frère de Latapie* ». Cros doit vouloir dire que le frère en question lui a fait le même récit en termes conformes, qu'il n'a pas notés. Ce frère ne pouvait d'ailleurs savoir là-dessus que ce que lui en avait dit le garde-fontaine.

1878, de concert avec son ancien collègue, le garde-champêtre Vergés. Voici la minute originale de cette déposition :

Un dimanche, après la grand'messe, — M. Dutour avait averti le commissaire — le commissaire m'a trouvé devant l'église et m'a dit :

— Restez ici avec moi un peu.

Lorsque les petites filles et les sœurs sont sorties, le commissaire me dit :

— Connaissez-vous la petite Bernadette?

— Oui.

— Vous allez la prendre, *de suite qu'elle* sortira.

Quand elle sortit (elle était à côté de la sœur, en rang, comme les autres), je la pris avec douceur, la sœur se mit à pleurer :

— Pourquoi la prenez-vous?

— J'ai ordre.

Bernadette me dit :

— Que voulez-vous?

— Petite, tu dois venir avec nous.

Elle dit :

— *Tien mé hort, et qu'en descapareï.* [Tenez-moi fort, ou j'échapperai]. [sic]

Elle riait en disant cela. J'étais près de la petite, et le commissaire, derrière. (Les gens étaient étonnés, on ne disait rien). Nous allâmes chez le juge d'instruction (M. Rives, il n'est plus à Lourdes), chez M. Claverie, notaire. En entrant, le juge lui dit devant moi, et devant le commissaire, en patois :

— Tu es là, polissonne?

— Oui Monsieur, je suis ici.

— Nous allons te renfermer, qu'est-ce que tu vas faire à la Grotte? Faire courir tant de monde, on te pousse pour te faire faire cela. Nous allons te mettre en prison.

Elle répondit :

— *Qué soï presto, boutami, et qué sia soulidé, et pla clabado, et qu'en descapareï.* [Je suis prête, mettez-m'y, et qu'elle soit solide et bien fermée ou je m'en échapperai].

Ces messieurs ne riaient pas. Le juge dit :

— Il faut que tu renonces à aller à la Grotte, ou tu seras enfermée.

Elle dit :

— *M'oûn pribareï pas dé y ana.* [Je ne me priverai pas d'y aller].

Le juge :

— Je te ferai mourir en prison.

Alors, entra la sœur de l'hospice : [la] supérieure, (qui est partie, qui était demeurée longtemps à Lourdes) [une] grosse, [elle dit] tout en pleurant :

— Je vous en prie, messieurs, laissez-nous la petite, ne la faites pas mourir.

Il fallait qu'elle fût sainte, ou qu'elle eût beaucoup d'inspiration, pour être de sang-froid comme elle était, cette petite. Le juge dit au commissaire :

— Que voulez-vous y faire? Lâchons-la, nous n'avons rien à y mordre avec elle.

Bernadette était assise devant le juge, le juge à une table. Jacomet se promenait, moi, debout, près de Bernadette; alors elle est repartie avec la sœur. En partant, elle dit :

— *Queï bouï ana; queï et darré dio, diaous.* [Je veux y aller, c'est mon dernier jour jeudi].

Assurément la verve du garde-fontaine, son émotion, sa ferveur donnent des faits une version approximative, non exempte d'enjolivement. Mais il s'agit pour l'essentiel d'un authentique souvenir, naïvement mûri à la mesure et dans le style du témoin. C'est dans l'ordre littéraire, ce que l'imagerie populaire serait à un dessin académique.

Je ne crois guère aux pleurs de la supérieure de l'hospice qui était alors bien d'accord avec le juge pour que ces visites à la grotte cessent au plus vite. La dramatisation pèse également sur la phrase qui provoque ces larmes : « Je te ferai mourir en prison ». Mais ce serait cuistrerie de s'acharner dans le détail sur ce naïf dont la naïveté se donne si clairement pour ce qu'elle est...

La date paraît bien établie : c'est un dimanche, avant le grand jeudi, dernier jour de la quinzaine, donc le 28.

Un doute surgit sur un autre point. Est-ce bien le juge d'instruction Ribes [19] qui interrogea Bernadette? Selon le témoin, la convocation a été faite par *le procureur impérial Dutour,* et la maison où l'interrogatoire eut lieu est la maison de Maître Claverie, notaire. Or cette maison est précisément le domicile du procureur. Et l'on n'a par ailleurs aucune attestation d'une activité du juge d'instruction en la matière.

A vingt ans de distance, le garde n'a-t-il pas attribué à M. Ribes un des interrogatoires faits par M. Dutour? Les éléments qui font surgir cette question ne permettent pas de la résoudre [20] ...

Meilleure étant la *conditio possidentis,* il sera intéressant de donner ici le portrait de M. Ribes, tracé le 28 juin 1865 par le procureur général Daiguilhon [21] :

> M. Ribes est un magistrat consciencieux qui a un esprit droit et des connaissances suffisantes. Ses services comme juge d'instruction sont déjà anciens. Ils datent de 1855. Le but de son ambition est la résidence de Tarbes. Ce vœu modeste pourrait être réalisé avec d'autant plus de profit pour le service que M. Ribes est un juge d'instruction médiocre et que les combinaisons qui l'appellent à Tarbes sans avancement proprement dit permettront de confier les fonctions de l'instruction près le tribunal de Lourdes à un magistrat plus apte à leur exercice, M. de Ségure, juge au même tribunal.

En 1884, la cote de ce magistrat n'avait pas remonté et c'est en ter-

---

19. En A VII comme en A VIII, Cros écrit Ri*v*es. Cela tient à la prononciation locale. En cette région voisine de l'Espagne, B et V se confondent. Mais les pièces officielles attestent Ri*b*es.

20. Un témoignage de Sajous peut sembler plaider en ce sens, qui concerne aussi un interrogatoire fait *un dimanche* : *Un jour on vint — les agents de ville — les arrêter, elle et sa mère,* en sortant de la messe; *la mère pleurait. Bernadette lui dit : « Pourquoi pleurer? Si l'on nous met dedans on nous en sortira ».* (A VII, p. 124, n° 899. Cfr Olphe-Galliard, p. 169).

Mais le souvenir ici évoqué paraît composite; l'arrestation répond sans doute à l'interrogatoire du commissaire en date du 21 février, la scène des pleurs de la mère, au premier interrogatoire du procureur.

21. Dossier du juge Ribes, arch. nat. BB 6 II 582.

mes peu élogieux que le procureur général annote sa proposition pour l'honorariat : (ib.)

> M. Ribes, juge, ne se fait remarquer ni par sa capacité, ni par son intelligence. Son caractère aimable et conciliant lui a acquis des sympathies. Il est correct au point de vue politique.

4-5. Deux interrogatoires inconnus, entre 26 février et 2 mars.

Dans sa lettre du 9 mars 1858 déjà citée, Sœur Augustine dresse un tableau des comparutions de Bernadette. Elle ignore celle du juge Ribes, mais après avoir récapitulé les deux précédentes, elle nous en signale deux autres :

> Le commissaire interrogea cette enfant pendant plus de deux heures, puis le procureur, *le maire,* et *enfin les autorités.* (*LDA,* tome V, appendice).

Ces deux derniers interrogatoires étaient jusque-là inconnus. Malheureusement l'information est laconique. On est réduit à ces maigres précisions :

1° Les quatre interrogatoires semblent être énumérés dans l'ordre chronologique ainsi que l'indiquent les conjonctions : *puis,* et *enfin.*

2° Ils sont évidemment antérieurs au 9 mars, date de la lettre.

3° L'administration se désintéressa de l'affaire du 5 au 9 mars, et s'en préoccupa essentiellement dans les trois ou quatre jours qui précédèrent le jeudi 4. Les pièces officielles l'attestent avec évidence (*LDA,* I, n° 11-22). L'interrogatoire du maire se situerait donc au mieux le 26 ou 27 février, et celui des « autorités » réunies, le 28 février ou le 1^er^ mars.

De ce dernier interrogatoire, nous trouvons, semble-t-il, deux traces. L'une, fort brouillée et corrompue d'éléments hétérogènes chez Estrade, *trente et un ans après l'événement*[22]. Dans son livre, *Souvenirs d'un témoin,* rédigé en 1889, il parle d'une délibération qui réunit « à la mairie », le « 21 février », « maire, commissaire, procureur ». A l'issue de cette délibération, Bernadette aurait été interrogée par M. Dutour[23] :

> Les autorités... dans les premiers jours... n'avaient donné aucune importance à la question de la Grotte... En présence des animations bruyantes qui marquèrent la matinée du 21 février, elles se prirent d'inquiétude pour les intérêts dont elles avaient la garde et aussi pour leur propre responsabilité. Le maire, le procureur impérial, le commissaire de police se réunirent à l'hôtel de la mairie en vue d'examiner s'il n'y aurait pas quelque mesure à prendre pour prévenir le retour des manifestations qui venaient d'éclater. Certaines vivacités de parole avaient surgi çà et là...

---

22. Rien là-dessus dans les trois mémoires antérieurs d'Estrade.

23. J. B. Estrade, *Souvenirs intimes,* 1^re^ édition confidentielle de 1889, pp. 72-73; éd. 1909, pp. 71-72. C'est là-dessus que s'appuie Trochu (pp. 122-123) qui ne donne ici aucune référence.

...Seconde crainte, celle-ci mieux fondée... l'espace resserré où s'accumulait la foule à Massabielle n'était pas sans présenter de sérieux et graves dangers... (p. 73)... Les retardataires grimpaient et allaient s'accrocher aux branchages qui pendaient au-dessus des excavations. On comprend le péril d'une pareille situation... Ils jugèrent que le meilleur moyen à employer était d'amener la voyante... à ne plus retourner à la Grotte.

Afin d'exécuter la résolution prise, *le procureur impérial, dès sa sortie de la mairie, fit appeler Bernadette dans son cabinet.*

Estrade antidate visiblement la délibération dont il parle. Elle a pour objet d'éviter les dangers d'accidents qui sont loin d'exister encore au 21 février. La « foule » ne peut guère dépasser cent personnes. Le millier ne sera atteint qu'au 28 [24]. Les raisons d'être de ce conseil nous invitent donc à le situer huit jours plus tard dans le cadre des décisions à prendre en vue des menaces d'affluence du jeudi 4 mars. Après les échecs successifs du commissaire, du procureur, puis du maire, une dernière tentative dut être faite par ces trois personnages réunis pour empêcher Bernadette d'aller à la Grotte. Ce qu'il semble donc y avoir de valable dans le souvenir d'Estrade, c'est qu'une réunion eut lieu un dimanche qui ne peut guère être que le 28, et donna lieu à un interrogatoire de Bernadette, sans doute le même jour.

Cette dernière solution serait favorisée par Basile Castérot dont le témoignage, noté en 1878 par le P. Cros, semble se rapporter au même interrogatoire [25].

Au tribunal, on voulait (me dit M. Pougat) lui faire jurer qu'elle n'irait pas à la Grotte. Elle répondit qu'elle ne pouvait pas, qu'elle avait promis d'y aller pendant quinze jours.

---

24. Nous n'avons pas de renseignements *précis* sur l'état de la foule entre les 21 et 25 février. On peut le deviner par intégration, les deux bouts de la courbe statistique étant connus de façon sûre. (Il faut écarter bien des chiffres de fantaisie). Voici ces données solides :

11-20 février (d'après divers recoupements)	
11 février	2 personnes
14 février	5 à 10 »
18 février	2 »
19 février	6 à 7 »
23 février : Estrade trouve encore une bonne place en arrivant quelques instants avant Bernadette.	

26 février-4 mars (d'après le commissaire, compte tenu des décalages subtils entre rédaction des minutes et expéditions)	
26 février	600 personnes
28 février	1000 »
1er mars	1300 + 150 = 1450 »
2 mars	1500 à 2000 »
3 mars	3000 à 4000 »
4 mars	7000 à 8000 »

En intégrant la courbe on aurait *environ* une trentaine de personnes le 20, une centaine le 21, dans les deux cents le 23, trois à quatre cents le 24, quatre à cinq cents le 25.

Sauf les comptes rendus de gendarmerie, aucun rapport n'a été envoyé, semble-t-il, avant le 1er mars.

25. A VII, p. 134, n° 888. Mise au net en A VIII, fol. 258. Olphe-Galliard, p. 165, où Cros adopte la date du 28 février. L'interrogatoire est antérieur au 4 mars puisqu'il s'agit d'empêcher Bernadette de retourner à la Grotte. M. P*ou*gat (et non Pogat) semble en parler en témoin, et en des termes qui invitent à penser qu'il s'agit d'un interrogatoire fait devant plusieurs autorités réunies : donc celui qu'atteste Sœur Augustine.

— On va t'enfermer et tu ne pourras pas.
— Si je ne puis pas, alors je n'irai pas.

Quoi qu'il en soit du détail des deux dernières conjectures présentées, il faut, en toute hypothèse, enregistrer deux interrogatoires que le reste de la documentation laissait presque deviner : l'un du maire, l'autre des autorités réunies, entre le 26 février et le 2 mars au plus large, et plus probablement entre le 27 et le 1er.

6. La « commission » du 18 mars.

Voici maintenant un interrogatoire dont on ignorait tout jusqu'à la découverte du dossier Jacomet. Le procès-verbal en est conservé à l'état de brouillon. Il posait bien des problèmes : il est écrit de deux mains différentes (scribe de la mairie, puis commissaire) sans signature, et surtout sans date. J'ai fini par résoudre ces problèmes. La critique interne attestait deux dates limites : avant le 25 mars, mais plusieurs jours après le 4. Un recoupement a permis de préciser. Le procès-verbal mentionne les visites de Bernadette à Jean-Marie Doucet, le petit infirme de la ferme Piqué. Or Jean-Marie a rédigé ses souvenirs en 1863 et 1864, sous forme d'un journal calligraphié. Voici ce que nous y apprenons. Bernadette fut interrogée le jeudi (18 mars) par une commission, et reçut défense de retourner à Piqué, en sorte que Jean-Marie ne la revit plus. La commission réunissait évidemment trois fonctionnaires : le commissaire qui a écrit de sa main la fin du procès-verbal, un personnage de la mairie (le maire en personne probablement), puisque le début est écrit par le scribe attitré de l'administration municipale, enfin le procureur qui se réfère ultérieurement [26] à cet interrogatoire comme nous le verrons.

Cette pièce est éditée dans les *Documents authentiques* au n° 69. On trouvera en liminaire, et en notes, les données annexes qui l'éclairent, notamment les textes de Jean-Marie Doucet [27].

---

26. *LDA*, n° 150, II, p. 175; cfr n° 73, I, p. 265, lignes 3 et 4.

27. Inutile de reprendre ces éléments commodément groupés et d'accès facile Notons seulement deux détails complémentaires.

1. La lettre d'Adélaïde en date du 20 avril (n° 168; *LDA*, II, p. 215, ci-dessous, § 2) se rapporte *en partie* à cet interrogatoire où commissaire et procureur sont présents et où il est question des secrets. Mais *en partie seulement* la colère du procureur et son agitation (qu'Adélaïde peint sous des traits excessifs et fabuleux) répondent à un autre interrogatoire.

2. Un document nouveau a été découvert : Jean-Marie Doucet, dont nous citions le journal écrit en 1864, en avait déjà rédigé en 1863 une première version Les termes sont à peu de chose près les mêmes. Toutefois, les dates sont décalées de trois semaines.

Le journal rédigé le 22 septembre 1863 inviterait à situer au jeudi 4 mars l'interrogatoire que le journal rédigé en janvier 1864 permet de situer le 18 mars. Mais, tout bien examiné, il est clair que Jean-Marie a fait erreur dans le premier journal, et que la rectification délibérée faite dans le second peut seule être

Ici se greffe une difficulté.

Le 20 mars 1858, le procureur général Falconnet envoie un rapport au garde des sceaux. Sans informations personnelles, il se contente de recopier assez littéralement le rapport du procureur impérial Dutour en date du 17 mars. Or, vers la fin, il écrit ces lignes qui n'ont plus leur équivalent dans la source :

> Bernadette ne [se] présente plus [à la Grotte] ; mon substitut [Dutour] vient de recevoir sa promesse de n'y plus reparaître et de ne plus se prêter à l'abus que la crédulité publique et la mauvaise foi font de ses actions et de sa personne [28].

---

retenue. Voici les deux textes où le *jour de* la semaine, *base des* souvenirs de Jean-Marie reste inchangé :

1er journal Page rédigée le 22 septembre 1863	2e journal Page rédigée du 16 au 18 janvier 1864
Le jeudi, moi je croy*ès* que la jeune fille (= Bernadette) reviendrait, mais ce fut en vain.	
Le *jeudi* *comme ce jour-là* *ont* ne fait point école *ma sœur Josèphe* *dut aller en ville...*	Le lendemain (*jeudi* 17 [sic pour 18] mars) *comme ce jour-là* *ont ne fait pas école,* *ma sœur Josèphe* *dut aller à la ville...*
elle apprit *que Bernadette* n'*étai*t pas pu*s* venir parce qu'elle *avait du* *comparaître devant*	des personnes lui dirent *que Bernadette* *avait du* *comparaître devant* une commission des prêtres ou des *juges*
le *juge* pour déclarer ce qu'elle avait vu*e*	
Le *vendredi...*	Le lendemain (*vendredi* 18 [sic pour 19] mars)
elle *dit à ma sœur*	la jeune fille *dit à ma sœur*
qu'elle ne pouvait plus venir	
parce qu'*elle était* *très expressément défendu* *par des personnes*	qu'*elle était* *très expressément défendue* *par des personnes*
donc je ne pus jamais savoir bien s*u*rement qu'elle*s* étai*t* bien que la jeune fille dit à ma sœur *quels* étai*t* mais moi comme je suis étourdi il se met tout *dés*oublier. (sic)	

28. Deuxième rapport du procureur général Falconnet, *LDA*, n° 73, I, p. 265 : l'édition imprime en italique les emprunts littéraux au rapport Dutour du 17 mars, *ib.*, n° 68, pp. 253-256.

Pourtant la précision ne peut venir que du procureur Dutour. Un passage raturé du rapport du commissaire en date du 25 mars fait d'ailleurs état de la même promesse.

> *Après avoir promis à M. le procureur impérial* qu'elle ne s'y présenterait plus [il s'agit de la Grotte] et s'en être tenue éloignée depuis le 4 mars, je n'aurais pas cru qu'elle eût choisi précisément ce jour-ci — Annonciation de la Sainte Vierge — pour y revenir [29].

La solution apparaît si on prend garde que nous possédons le brouillon (état A) ainsi qu'une mise au net faite après coup (état B), ***mais non l'expédition*** reçue par Falconnet et perdue depuis. Sur cette expédition, Dutour ajouta, en dernière heure, mention de la promesse obtenue de Bernadette.

Mais alors, quand le procureur obtint-il cette promesse? est-ce au cours de l'interrogatoire du 18 mars que nous venons de présenter? La date du rapport Dutour (17 mars) semble interdire cette solution. Difficulté illusoire : il est courant, en effet, qu'il y ait un jour de décalage entre minute et expédition. Ainsi la minute du 5e rapport du procureur est du 18 avril; l'expédition est du 19 [30]. Il dut en être de même pour le deuxième rapport : la minute est du 17 mars; l'expédition doit être du 18. A la suite de l'interrogatoire de ce jour [31], le procureur y a introduit l'information de dernière heure que son supérieur hiérarchique transmit au ministre dans son rapport du 20.

Que penser maintenant de cette « promesse » de la voyante? L'examen du procès-verbal d'interrogatoire donne à penser que le procureur a interprété avec optimisme les déclarations de Bernadette. Sans doute cette comparution obtint un double résultat [32]. D'une part Bernadette cessa ses visites au petit infirme [33]. D'autre part, elle et ses parents fermèrent désormais leur porte aux visiteurs [34]. Le procureur en obtint-il en outre une promesse de ne plus aller à la Grotte? A ce moment, Bernadette n'y est plus retournée depuis deux semaines, et n'a pas le projet d'y retourner. Elle n'est plus liée par la promesse donnée de venir pendant les quinze jours. Elle ne dut pas opposer de difficultés aux ordres de ne plus aller à Massabielle. De là à conclure à un engagement définitif de ne plus y aller, il n'y avait qu'un pas que le procureur *général* semble avoir franchi trop facilement. Le

29. *Ib.*, n° 82, *LDA*, I, p. 282. Insistons sur le fait que ce passage du brouillon est biffé et sans équivalent dans l'expédition.

30. *LDA*, n° 167, II, p. 207.

31. Ajoutons aussi, mais ceci est plus problématique : Si l'interrogatoire paraît être du 18, il n'est pas absolument exclu qu'il soit du 17.

32. Le résultat visé ressort des termes du procès-verbal (n° 69). Qu'il ait été atteint, cela ressort de rapports ultérieurs. Voir les deux notes suivantes.

33. Journal de Jean-Marie, cité ci-dessus, note 27.

34. Rapport du commissaire, 19 mars, *LDA*, n° 71, I, p. 262 : « Hier, jour de marché... le nombre des visiteurs a été très considérable. Beaucoup se sont présentés au domicile de la visionnaire pour la voir; on n'a reçu personne, la porte a été fermée à tous ».

commissaire, qui a rédigé, de sa main, la dernière partie du procès-verbal, donne à la déclaration de Bernadette cette forme beaucoup plus nuancée :

> Je ne sais pas si je reviendrai davantage à la Grotte [35].

On s'explique ainsi pourquoi, dans son rapport du 19 mars, il a *biffé* la mention qu'il avait d'abord faite de la promesse de Bernadette [36].

7. Nouvelle comparution devant le procureur Dutour : 20 mars.

Un septième interrogatoire en date du samedi 20 mars semble attesté par la lettre de Pimorin (autre découverte du centenaire) :

> Le parquet de Lourdes [c'est-à-dire le procureur] l'a mandée *pas une fois, mais plusieurs fois, hier encore.* Qui le croirait? Elle étonne tous ces messieurs : président, juge, procureur impérial, substitut, qui l'ont interrogée *à tour de rôle — quelquefois tous ensemble* pour la troubler et l'embarrasser Sans difficulté comme sans émotion, elle a tranché les questions les plus ardues. Les réponses ont été comme dans le principe toujours promptes, sages et toujours concluantes. En vain l'a-t-on maintes fois menacée de la jeter en prison sans lui donner à manger.
> — Ça m'est égal, a-t-elle répondu, je ne mourrai pas de faim [37]...

Pauvre Bernadette, elle avait de l'entraînement en la matière...

Ce texte confirme, entre autres choses, la multiplicité des interrogatoires subis par Bernadette : ce n'est pas « une fois, mais plusieurs » qu'elle a été mandée par le procureur [38].

---

35. *LDA,* n° 69, I, p. 260.
36. Passage cité plus haut au niveau de la note 29. Ce passage biffé était précisément en référence implicite au procès-verbal du 18 mars. C'est en s'y reportant plus précisément que Jacomet a dû saisir l'inexactitude de sa phrase.
37. *LDA,* n° 75 bis, I, p. 271. C'est moi qui souligne. La multiplicité des interrogatoires est confirmée par Azun, pp. 186-187 : ...« On la renvoyait pour la rappeler encore, et l'interrogatoire suivant était couronné de la même victoire... ».
38. On peut soulever ici deux questions.

Faut-il consentir si facilement à multiplier les interrogatoires? Celui que le jeune Pimorin situe « hier », soit le samedi 20, ne serait-il pas celui du jeudi 18 que nous connaissons déjà? Une telle confusion serait plausible : Pimorin a pu écrire sa longue lettre en plusieurs jours, et la partie où il parle de l'interrogatoire d'hier pourrait être du vendredi. L'hypothèse ne mérite pourtant pas d'être retenue : le passage se trouve trop avant dans la lettre (début du dernier tiers), et celle-ci paraît être en entier l'œuvre des *loisirs du dimanche.*

Mais une autre question se pose. N'est-ce pas à cet interrogatoire du 20 mars que le procureur aurait obtenu la fameuse promesse de Bernadette? Ici encore, réponse négative. Il ne paraît pas possible que les conclusions d'un interrogatoire fait le 20 à Lourdes aient pu être transmises à Pau, et incorporées au rapport *expédié* de là le même jour. D'une part, il y a quarante kilomètres de Lourdes à Pau. D'autre part, au niveau du procureur général, un rapport représente une lente série d'opérations, avec intervention de secrétaires, et finalement un décalage d'environ 24 heures entre la minute et l'expédition qui n'est pas autographe.

L'interrogatoire suivant ne devait pas tarder...

8. Troisième comparution devant le procureur : 25/26 mars.

Le lundi 29 mars, sœur Augustine écrit :

> *La semaine dernière* (= entre 21 et 28) [39] le procureur impérial la garda *quatre heures* au parquet. Quand l'un la laisse, l'autre la reprend. Il leur en coûte de croire au miracle; ils voudraient lui faire dire le contraire, mais rien ne peut l'émouvoir, ni les promesses, ni les menaces. On lui dit qu'on veut la mettre en prison. Elle répond qu'on lui fasse ce qu'on voudra, mais que toujours elle dira ce qu'elle a vu [40].

« La semaine dernière », c'est la semaine du lundi 22 au dimanche 28 mars. C'est sans doute l'apparition du 25 mars qui donna lieu à l'interrogatoire qu'il faut donc situer entre le 25 et le 27 ou à la rigueur le 28 [41].

Du contenu, on ne sait rien. Le rapport du procureur en date du 2 avril (n° 112) n'en fait pas état et n'en porte pas de traces discernables. Une chose y est claire toutefois. A cette date, le procureur a renoncé à la piste Bernadette. Il n'a pas trouvé de délit en elle, et il se rend compte (c'est l'idée maîtresse du rapport) que l'affaire de la Grotte se développe indépendamment d'elle. Il a été jusqu'à écrire d'abord sur la minute :

> Bernarde a cessé d'être l'objet principal de l'attention. On continuera de se rendre à la Grotte, que Bernarde en soit empêchée ou non [42].

Où le procureur accuse Bernadette.

Est-ce à l'un des interrogatoires déjà énumérés ou à un autre que se réfère le procureur dans son rapport du 14 avril? En tout cas, il se fait ici — et c'est la seule fois — sévère pour Bernadette dont il avait toujours souligné et soulignera toujours plus tard la bonne foi et même la bonne volonté à l'égard de l'autorité civile [43]. Voici ce passage accusateur [44] :

---

39. L'interrogatoire semble donc distinct de celui du 20. A moins que la lettre Pimorin, datée du 21, n'ait été terminée le 22, et que *hier* soit ainsi dans la semaine attestée par Sœur Augustine. L'histoire devient terrain mouvant pour qui reste ouvert à toutes les conjectures possibles.
40. *LDA,* V, appendice.
41. Si l'interrogatoire avait eu lieu le dimanche, Sœur Augustine aurait plutôt dit : « hier ».
42. Passage raturé du brouillon p. 4. *LDA,* I, p. 308, texte et note. Mais M. Dutour a maintenu la conclusion qu'il avait motivée. Il apprécie en ces termes la thèse du préfet qui préconisait d'enfermer Bernadette : « Je doute de l'efficacité de cette mesure ». Il avait déjà insisté au début du rapport sur le « rôle très réduit qu'elle joue maintenant... ».
43. Il écrivait par exemple le 17 mars : Bernarde ne paraît « pas vouloir se brouiller avec l'autorité civile. Il faut lui en savoir gré ». *LDA,* n° 68, I, p. 254.
44. *LDA,* n° 150, II, p. 175. (C'est toujours moi qui souligne).

Au reste Bernarde ne me paraît pas avoir atteint dans ses communications avec la Vierge cette perfection morale qu'elles devraient lui produire. *Il y a quelque temps je l'interrogeai* et je la fis interroger sur des guérisons qu'elle avait, dit-on, opérées. Elle affirma qu'elle n'avait vu que deux malades qu'elle eût consenti à toucher dans un espoir de guérison; qu'ils étaient dans le même état; en un mot qu'elle n'avait guéri personne par le toucher ou par la prière! *Elle mentait incontestablement* sur un point. Etait-ce d'inspiration? Je l'ignore; mais elle mentait; elle a vu et voit encore beaucoup de malades; après avoir touché les organes affectés de maladie, elle envoie le malade se laver à la grotte. Elle se vante même d'avoir fait ainsi des cures merveilleuses. Nous parviendrons peut-être un jour, à connaître les mystérieux mobiles de cette conduite encouragée, il faut le dire, par une singulière disposition des esprits à se laisser surprendre.

Bernadette mérite-t-elle ce jugement sévère? De soi, il serait fort vraisemblable qu'une petite fille malmenée au cours de « quatre heures »[45] d'interrogatoire ait pu perdre pied, et parler inexactement. Jeanne d'Arc elle-même n'a-t-elle pas, en un moment de faiblesse, signé une abjuration au cimetière de Saint-Ouen? Une erreur de la petite fille ne créerait pas d'objection majeure contre sa sainteté qui, en ce cas, serait plus fortement marquée par la loi du progrès.

Gardons-nous pourtant d'accueillir ce réquisitoire sans examen. Le P. Cros repousse ici le jugement du procureur. Et ce refus est remarquable, car cet auteur a (rappelons-le) la phobie de l'hagiographie; il n'a pas hésité à charger ailleurs Bernadette[46]. Selon l'opinion des sages du temps, il ne croyait pas à la sainteté de cette petite fille, dont la voie cachée échappait aux critères bornés des volontaristes[47]. D'autre part, il s'était fait systématiquement, et non sans exagération, l'avocat de toutes les thèses de l'administration, accusée par Lasserre[48]. Ce parti pris jouait singulièrement en faveur de son « bon ami » M. Dutour. Or ici, et c'est la seule fois, il récuse l'affirmation du procureur :

---

45. Lettre de Sœur Augustine citée ci-dessus au niveau de la note 40.

46. Dans le cas de la procession par exemple, où il la charge d'une erreur qu'elle n'a pas commise. Je renvoie là-dessus à mon article : *La Vierge a-t-elle demandé à Bernadette une procession?*, dans *RAM*, 34 (1958), n° 133, pp. 49, 59-60. Voir aussi Cros, I, 46, note 1; et 414.

47. Le P. Cros exprime ce jugement dans sa lettre du 18 avril 1879 au P. Sempé qu'il priait de profiter de l'enterrement de Bernadette pour recueillir près des sœurs de Nevers tous les renseignements possibles : *Vous savez, mon Révérend Père, que je ne suis pas* émerveillé *de Bernadette et que l'on n'a pas à redouter que je fasse de cette bonne fille une sainte : je riais bien sous cape, en voyant chez les bonnes sœurs, au mois d'août dernier, une crainte de ce genre. Je serais plutôt avocat du diable, dans cette cause, que procurateur de la cause* (arch. Grot., cas. 16).

Pour éclairer ce passage, il faut relire le journal du P. Cros en date du 25 août 1878 : *La sœur assistante (de Nevers :) sœur Nathalie... me dit... qu'on avait surtout été effrayé à la pensée que je voulais faire de Bernadette une sainte et en quelque sorte, écrire sa vie : alors qu'il y a bien des misères en elle, etc.* (A VII, p. 268).

48. A titre d'échantillon, voir Cros, III, pp. 101-103 (retranscrit dans *LDA*, I, p. 33-34, en note).

Bernadette, croyons-nous, ne mentit jamais dans l'exercice de son ministère de voyante et de messagère des apparitions...

La formule de M. Dutour procède d'un malentendu, d'un quiproquo [49].

L'examen des textes va nous permettre de serrer de plus près la nature du quiproquo, que le P. Cros ne pouvait discuter que de loin, faute d'avoir plusieurs documents essentiels en la matière [50].

Le texte un peu confus du procureur impute à Bernadette deux contradictions : 1° Elle a affirmé « *qu'elle n'avait guéri personne* ». Or elle se « *vante d'avoir fait... des cures merveilleuses* ». 2° Elle dit n'avoir vu et touché « *que deux malades* ». Or elle en « *a vu et voit encore beaucoup* ». Toutes ces assertions et le mensonge qui résulterait de leur confrontation sont-ils imputables à Bernadette ? Voilà ce qu'il faut examiner sur pièces.

Nous avons aujourd'hui la source du premier chef d'accusation. Le commissaire a recueilli et noté, le 3 avril, d'abord sur son calepin [51], puis en forme de procès-verbal, à l'état de brouillon [52], l'information suivante : A « *la femme Tapie ou Latapie de Saint-Pé* » qui venait lui présenter sa fille idiote, Bernadette aurait dit : « *J'en ai guéri une autre de Trébons. Je suis parvenue à la faire parler. Mais vous, vous n'êtes qu'une fainéante. Vous ne voulez pas me répondre* » (*LDA*, I, n° 113). Ce qui ressort de ces notes, c'est que Jacomet ne tient ce propos ni de Bernadette, ni de la femme « Tapie ou Latapie » dont il aurait mieux fixé le nom dans son calepin, s'il l'avait interrogée. C'est donc un simple ragot. Nous savons par les lettres d'Adélaïde [53] qu'il en circulait de toutes sortes. On ne peut donc tabler sur les propos prêtés ici à Bernadette. Eût-elle prononcé des paroles de ce genre, nous ne manquerions pas de le savoir par un de ses nombreux admirateurs, Adélaïde ou autre. De telles déclarations répondaient à ce qu'on attendait d'elle. On les aurait recueillies avec ferveur. C'est pourtant sur ces notes revêtues de l'autorité du commissaire que le procureur base son affirmation : « Elle se vante même d'avoir fait ainsi des cures merveilleuses. »

Le procureur a rapproché cette déclaration d'une autre, celle-là dûment enregistrée au cours de l'interrogatoire de Bernadette en date du 18 mars : « Je ne crois pas avoir guéri qui que ce soit. Au reste je n'ai rien fait pour cela » [54]. Mais seule, cette seconde déclaration est

---

49. Cros, II, p. 31, en note au rapport du procureur. Nous ne citons pas son argumentation dont il nous faudra reprendre la substance avec l'aide de documents nouveaux essentiels en l'occurrence.

50. *LDA,* I, n° 69, 113, 114.

51. *LDA,* n° 113, I, p. 309.

52. *LDA,* n° 114, I, p. 310.

53. *LDA,* n° 42, 76, 126, 168.

54. *LDA,* n° 69, I, p. 259. Le procureur, qu'un certain souci littéraire rend peu littéral dans ses citations, a beaucoup hésité en transcrivant celle-ci. L'édition critique (*ib.,* II, p. 175) manifeste ces hésitations : « *Elle m'affirma qu'elle n'avait vu que deux malades* (ajouté dans l'expédition : *qu'elle eût consenti à toucher*

fondée ; la première ne l'est pas, ni, en conséquence, la contradiction imputée à Bernadette.

Le deuxième chef de mensonge invoqué par le procureur est plus subtil. Bernadette avait affirmé n'avoir « vu que deux malades qu'elle eût consenti à toucher dans un espoir de guérison ». Or elle en avait vu et touché davantage.

La déclaration de Bernadette est dûment enregistrée dans l'interrogatoire du 18 mars conservé au fonds Jacomet. Et c'est évidemment à ce procès-verbal que le procureur se réfère. Après le récit de ses visites à Jean-Marie Doucet, l'infirme de la ferme Piqué, Bernadette ajoute :

> Je n'ai pas été voir d'autres malades que cet enfant. Il n'a été porté chez moi qu'une seule malade, fille de M. Sempolis (n° 69, *LDA,* I, 259).

Le procureur resserre singulièrement les termes de cette déclaration lorsqu'il la traduit ainsi :

> Elle affirma qu'elle n'avait *vu* que deux malades qu'elle eut consenti à *toucher* dans un espoir de guérison (*LDA,* n° 150, II, 175).

Ce résumé introduit un double chef de contradiction : Bernadette dit n'avoir *vu* d'une part, et *touché* d'autre part, que deux malades alors qu'elle en a *vu* et *touché* davantage.

Bernadette parle bien de *deux malades.* Mais elle ne dit pas qu'elle n'a *vu* que ces deux-là. Elle dit seulement qu'elle n'a été *rendre visite* qu'à un seul, le petit Doucet, et qu'un seul également *a été porté* à son domicile. Ces termes n'excluent pas qu'elle ait pu en voir d'autres : chez des tiers ou dans la rue par exemple.

Quant aux attouchements, le membre de phrase qui les concerne manque dans la minute (état A) et dans la mise au net (état B) du procureur. Ils ont été ajoutés dans l'expédition, et cette addition ne fait que prolonger le mouvement dialectique laborieux par lequel le procureur resserre les termes de la contradiction. On notera l'hésitation du scrupuleux procureur au sein de cet effort : « Elle mentait incontestablement sur un point » conclut-il. Conclusion restrictive par rapport aux prémisses qui énoncent deux chefs de contradiction au niveau de la minute, et trois au niveau de l'expédition. Le procureur semble ménager une position de repli : sur les contradictions que j'entrevois dans les dires de Bernadette, il y en a bien au moins *une* de valable. En fait, à l'examen, nulle n'offre une base ferme.

Ajoutons (et cela excuse le procureur tout en expliquant les racines multiples du malentendu) que bien des causes de quiproquo intervenaient ici.

---

*dans un espoir de guérison) et qu'ils étaient (*supprimé dans l'expédition : *toujours) dans le même état (*ajouté dans l'expédition : *En un mot) qu'elle n'avait jamais guéri personne (*brouillon : *qu'elle ne connaissait personne qu'elle eût guéri) par le toucher ou par la prière ».*

En premier lieu Bernadette répondait en patois. Il fallait donc traduire ; ce qui laissait place à bien des erreurs d'interprétation.

En second lieu, une circonstance de temps a pu s'introduire. L'interrogatoire du 18 mars semble avoir porté essentiellement sur ce qui s'était passé *depuis le 4 mars*. C'est ainsi que le procureur semble l'entendre en disant que Bernadette prétend n'avoir vu que deux malades. Elle parle aussi d'une troisième : la fameuse aveugle de Barèges, qu'elle embrassa sur le chemin de la Grotte au retour de l'apparition du 4 mars.

Enfin il faut noter toutes les nuances d'interprétation auxquelles se prête la formule « toucher les malades ». Dans l'interrogatoire du 18 mars où le procureur a puisé les affirmations dont il incrimine Bernadette, elle rapporte comment, le 4 mars « au retour de la Grotte » sa maison fut « assaillie par une foule immense ». « Les personnes qui entraient me touchaient les mains, les serraient, beaucoup les baisaient » [55], etc. Ce jour-là (et cela continua sans doute les jours suivants, au ralenti), ceux qui l'ont *touchée* ont pu dire qu'*elle les avait* touchés : La frontière entre ces deux affirmations est insaisissable, tout contact impliquant quelque réciprocité. Il y avait là un nid à équivoques.

Quant au fond, les faits se laissent résumer ainsi. Au début et notamment le 4 mars, Bernadette, un peu déconcertée de ce qui arrivait, se laissa toucher, toucha peut-être l'un ou l'autre, dont elle ne pouvait se débarrasser qu'à ce prix, accepta de faire toucher les chapelets qu'on lui présentait à celui qu'elle avait tenu durant les apparitions. A une date difficile à préciser, mais sans doute de peu postérieure au 4 mars, son confesseur lui défendit de se prêter à ces sollicitations superstitieuses et elle obéit à la lettre. Elle ne put éviter cependant que l'un ou l'autre ne la touchât sous prétexte d'une poignée de main ou d'embrassade, ou par surprise. Certains allèrent jusqu'à couper des morceaux de sa robe en guise de relique. (On lui vola même son chapelet !) Elle avait beau se défendre, les apparences, en tout cela, jouaient contre elle [56].

On a d'ailleurs un témoignage particulièrement précis qui lève toute ambiguïté sur sa manière d'agir. Ce sont les récits que Jean-Marie Doucet a laissés des visites que lui fit Bernadette du 10 au 17 mars 1858. Le petit infirme au mysticisme fébrile n'était que trop porté à une sorte de culte prématuré envers la voyante. Si elle avait accompli à son égard le moindre rite ou attouchement, il n'eut pas manqué de

---

55. *LDA,* n° 69, I, p. 259.

56. Nous résumons ici de nombreux points qui relèvent d'une étude ultérieure Notons seulement pour mémoire deux réponses de Bernadette : « Après que je l'aurai touché, qu'est-ce qu'il y aura de plus ? » (2e lettre de Sœur Augustine, 29 mars 1858, *LDA,* t. V, Dossier-annexe 1). « Je ne me charge pas de guérir, lavez-la à l'eau de la Grotte », rapporté en mai 1878 par André Sajous, A VII, p. 123, n° 816. Olphe-Galliard, p. 170. (En un sens différent, voir *LDA,* V, n° 866).

les monter en épingle. Mais rien de tel dans ses longs récits. Bernadette se comporte là en petite fille simple et enjouée. Elle brusque et gronde gentiment le petit malade trop replié sur lui-même, et crée ainsi une heureuse et saine diversion. Elle déployait déjà là ces dons humains qui feront d'elle une excellente infirmière [57].

Ajoutons qu'au témoignage du P. Cros qui entretint si longuement le procureur, celui-ci n'avait pas maintenu en 1878 ses accusations de 1858 :

> Nous avons entendu M. Dutour, conseiller à la cour de Pau, louer, sans restriction, la naïve et parfaite franchise de Bernadette [58].

Comment l'homme qui fit cette déclaration avait-il donc pu lui imputer un mensonge?

Cela s'explique par l'irritation du moment. Cette petite fille lui tient tête depuis bientôt deux mois. Au cours de nombreux interrogatoires, il a cherché à l'embrouiller : en vain; à l'empêcher d'aller à la Grotte : elle y est retournée le 7 avril [59], au moment où il croyait en avoir fini avec elle. Il vient de connaître le récit populaire de l'interrogatoire [60]; il y est grossièrement ridiculisé. Bernadette n'est-elle pas à la source de ces contes? Tout cela remue des impressions pour lui pénibles. La petite fille qu'il a plusieurs fois interrogée, il la méprisait. Les ter-

---

57. Voici à titre indicatif le récit de la troisième visite de Bernadette. (Le récit des quatre autres est semblable de ton et d'allure) : Nous omettons seulement le texte patois des dialogues dont Jean-Marie Doucet donne *lui-même* pas à pas la traduction :

Le lendemain Bernadette revint me voir; et avec elle plusieurs de ses compagnes (vers onze heures et demie) dès qu'elles sont entrées, elles s'assirent. Puis Bernadette me dit avec cet air affable :

— *Mais jamais tu ne te veu lever. moi je dois toujour venir te voir* O *tu es un* fénian...

— *moi je lui répondi que si je pouvais me lever, je me* levrais *bien oui.*

Alors elle me dit c'est *aphorisme*

— Au *oui, tu es un fripon; tu fais voir que tu* est *malade, afin que tu puisses manger de ce qui est bon. je ne t'aime point : parce-que tu* est *un* fénian *etc.*

Ensuite ma mère dit à la jeune fille :

— *Allon voyon* s'y *tu lui peu faire fermer la bouche : pour qu'il puisse manger quelque choses; car il* na *rien mangez d'aujourd'hui.*

Alors Bernadette me dit :

— *et tu* na *rien mangé encore!* Fénian!!!!

moi je lui répondi que non. Après quoi la jeune fille me dit :

— *allon dont* fénian, *mange un peu!!!!*

Au même instant ma bouche se ferme, et touts les autres agitationts s'éteignirent aussi.

58. Cros, II, p. 31, note 1, fin. Dans son mémoire du 21 mars 1879 (Arch. Cros, p. 39), M. Dutour précise qu'en dépit de ses « préventions avant de voir et d'entendre Bernadette Soubirous, le procureur impérial partagea, le 21 février, l'opinion générale sur sa sincérité ».

59. « Elle y reparut le 7 avril », dit le procureur dans le même rapport où il accuse Bernadette (*LDA,* II, p. 174).

60. Nous verrons plus loin (note 113 du § 2) la genèse de ce « conte ridicule » que le procureur vient d'apprendre et dénonce précisément dans ce même rapport du 14 avril (*LDA,* II, n° 168, p. 176; cfr pp. 18-19).

mes de son premier rapport en font foi [61]. Et elle a jugé son mépris d'un mot cinglant [62]. Elle a jugé aussi, ingénument, les feintes d'usage qu'il a mises en œuvre pour l'embarrasser : des mensonges [63]. Dutour est un consciencieux, un vulnérable. Sa bonne conscience cherche une revanche. Et c'est ainsi qu'il saisit, sur la base de certaines apparences, l'occasion d'accuser à son tour Bernadette de mensonge. Cette accusation échafaudée sur de trop fragiles fondements ne résiste pas à l'examen.

Conclusion.

Voilà donc établie la série des interrogatoires de Bernadette, deux fois plus nombreux qu'on ne le pensait jusqu'ici : huit au lieu de quatre. Le contenu de ces interrogatoires nous est malheureusement peu connu, sauf les principaux : le premier (21 février), le troisième (28 février, avec les restrictions exprimées), le sixième (18 mars) dont nous avons le procès-verbal, et le second, de date inconnue, dont il reste à examiner le cas complexe. Ce sera l'objet de la prochaine livraison.

(à suivre)

René Laurentin,
Professeur de théologie
à l'Université Catholique d'Angers.

61. *LDA,* I, n° 11, p. 175 : « famille pauvre... père arrêté en 1857 sous l'inculpation de vol qualifié... moralité douteuse... ivrognerie... bouge infect... » et p. 177 : « misérables personnages... de nature... à inspirer le dégoût... intermédiaires bien vils ».

62. On verra plus bas la réplique de Bernadette : « Non, on la salirait!... ». Voir seconde livraison, au niveau de la note 106.

63. *« Je dis la vérité, eux disent des mensonges »,* disait Bernadette à Dominiquette Cazenave au retour de son premier interrogatoire chez le procureur (A VII, p. 63, n° 492). Elle dut manifester ingénument son impression à celui-ci, sans employer toutefois un terme aussi direct.

La connaissance de Dieu selon M. H. Duméry *

L'œuvre de M. Duméry dont nous nous proposons de rendre compte a pour titre le *Problème de Dieu en philosophie de la religion,* et pour sous-titre *Examen critique de la Catégorie d'Absolu et du schème de transcendance* (Paris, 1957). Titre et sous-titre n'en indiquent pas bien l'objet adéquat : ils donneraient à penser que l'examen critique ne porte que sur le concept de Dieu ; en fait, il porte aussi sur l'affirmation de Dieu, il entend prononcer un jugement de valeur sur la croyance à l'existence de Dieu. Cette œuvre fait logiquement suite à une autre étude, publiée simultanément : *Critique et religion. Recherches sur la méthode en philosophie de la religion* (Paris, 1957), enquête méthodologique considérable, dont l'auteur nous avertit que son examen du problème de Dieu dépend étroitement.

Au surplus, l'ouvrage *Le problème de Dieu* fait lui-même partie d'une philosophie générale de la religion, dont l'auteur a tracé l'immense dessein, mais dont, à cette date, il n'a publié que deux tomes, sous le titre *Philosophie de la religion, Essai sur la signification du Christianisme* (Paris, 1957). Le plan de recherches embrasse la totalité des catégories et des schèmes majeurs du Christianisme : catégories de contingence ou d'événement ; schèmes de révélation, d'inspiration, d'alliance, etc. Les deux tomes déjà parus étudient les catégories de sujet, de grâce et de foi, et les schèmes correspondants de l'âme et du surnaturel, auxquels s'ajoutent quelques « schèmes factuels et doctrinaux ». Dans le premier tome, certains aspects du *problème de Dieu* réapparaissent. A ce titre, il intéresse l'objet précis de notre enquête ; nous y avons recueilli les traits qui pouvaient servir à l'éclairer.

On voudra bien remarquer que notre dessein exclut délibérément bien des problèmes soulevés par l'auteur dans la totalité de son œuvre. Au sujet du *rapport de l'homme à Dieu,* on nous dit que tout en étant celui d'une dérivation créée, il ne vérifie pas cependant le caractère d'une « participation ontologique » ; sans omettre entièrement l'exposé de cette partie de la doctrine, nous n'en reproduirons pas, ici, toute la signification et encore moins en ferons-nous l'étude critique. Mais surtout, deux points particulièrement litigieux seront passés sous

---

* L'étude que nous présentons ici touchait à son terme lorsque fut rendu public, le 21 juin, le décret de la S. Congrégation du Saint-Office mettant à l'index quatre des œuvres de M. H. Duméry (cfr ci-dessous, p. 861). Après une mesure aussi grave, nous devions naturellement nous interroger sur l'opportunité de notre travail. Toutefois, nous avons rapidement surmonté nos hésitations. Même après le décret romain, peut-on penser que l'œuvre de M. Duméry ne suscitera pas, chez des écrivains de tout bord, des commentaires en sens assez divers ? Et les questions soulevées par lui dans l'esprit de ses lecteurs d'hier et de demain ne sont-elles pas de celles qui appelleront nécessairement réponse de la part des philosophes et des théologiens catholiques ? Il est souhaitable que ces derniers ne tardent pas à faire l'examen critique d'une œuvre dont l'influence ne sera pas négligeable. Sans mettre en question la pureté des intentions de l'auteur, notre réflexion portera exclusivement sur l'interprétation de ce qu'on appelait autrefois le sens objectif du texte, sur sa discussion, et le cas échéant, sur son rejet.

Notre étude est l'adaptation aux exigences d'un article, de deux chapitres d'un ouvrage que nous faisons paraître à l'heure présente sous le titre *Transcendance de Dieu et création des valeurs. L'Absolu et l'homme dans la philosophie de Henry Duméry,* aux éditions du Museum Lessianum (Desclée De Brouwer, Paris, 1958). On y trouvera les développements et justifications qu'il nous fallait bien omettre ici.

silence. Le premier concerne le propos d'ensemble que s'est assigné M. Duméry et qui est d'instituer non pas seulement une phénoménologie, mais une philosophie critique de la religion, de la religion vivante. Dans la mesure où cette critique a prétendu vouloir s'exercer sur les catégories de la religion chrétienne couvertes par l'autorité de Dieu révélant, elle a suscité, chez ses lecteurs, des doutes sur sa légitimité. L'autre point discutable est la pensée de l'auteur sur la formation de la christologie. Obéissant à la loi de la mentalité projective, c'est-à-dire à la nécessité, pour la conscience religieuse, de se projeter, de s'exprimer sur une succession de plans, les premières communautés chrétiennes ont interprété, nous dit-on, le donné primitif du fait Jésus; elles l'ont réfléchi sur toutes les dimensions rationnelles, imaginatives, affectives, de la conscience. On a posé la question de savoir si, aux yeux de M. Duméry, cette interprétation n'avait pas suscité des schèmes moins purs, qu'il faudrait réduire, « déréifier », ou peut-être même simplement abandonner. Il est vrai, à cette question, bien prévue par lui, M. Duméry s'est efforcé de donner une réponse nuancée; mais elle n'a point paru dissiper toutes les ambiguïtés. Sur ces dernières, nous renvoyons le lecteur à l'étude de notre collègue et confrère, le P. G. Dejaifve, *« La foi n'est pas un cri »*, publiée dans la *N.R.Th.*, t. 80, 1958, pp. 468-494.

Le Dieu de la Religion vivante selon M. Duméry

Le Dieu qu'adore la religion, la spiritualité vivante et concrète, est un Absolu, un Dieu transcendant, mystère indéterminé au regard de la pensée objectiviste. Sans doute dès que la religion se formule, elle emprunte ses catégories et ses schèmes à une contexture logico-rationnelle, mais à travers ces déterminations, elle vise leur au-delà.

Il en va tout autrement d'une philosophie « coupée du réel », c'est-à-dire d'une réflexion qui ne se donnerait pas pour tâche de ressaisir méthodiquement le théisme concret, mais qui prétendrait élaborer elle-même son idée de Dieu à partir des réalités finies dont Dieu serait déclaré l'explication. Il est de la nature même de ce procédé « de resuivre point par point la série des causes finies pour découvrir enfin un dernier anneau qui assurera la solidité de la chaîne entière [1] ». Mais Dieu « peut-il être le dernier terme d'une série continue? » En ce cas, il est homogène avec tous les autres membres de la série, il fait nombre avec eux, comme eux il est chose et objet, et leur étant ainsi relatif, il n'apparaît pas comme l'Absolu. En d'autres termes : le Dieu établi par cette méthode explicative de la créature est un Dieu déterminé; il est lui-même « détermination ».

Aurions-nous donc à choisir entre la religion qui pose l'Absolu et la philosophie objectiviste qui ne nous offre qu'un Dieu à notre mesure? Nous dirons plutôt que la philosophie objectiviste est fondée sur une grave erreur de méthode, sur une mésintelligence totale de l'authentique philosophie. D'une manière tout à fait générale, il n'y a de philosophie véritable qu'en application de la réflexion aux créations

1. *P.D.*, pp. 35, 36. — Le sigle *P.D.* désigne l'ouvrage *Le problème de Dieu*, Paris, 1957; le sigle *Ph.R.*, l'ouvrage *Philosophie de la religion*, t. I et t. II, Paris, 1957; le sigle *C.R.*, *Critique et Religion*, Paris, 1957.

vivantes de l'esprit. Non pas abstraction ou déduction formelle mais retour réflexif sur des contenus concrets (l'auteur pourrait dire ici, en un langage déjà husserlien : il n'y a de philosophie qu'en un retour réflexif à la chose même, *zu der Sache selbst*). La tâche du philosophe n'est pas d'inventer des idées, mais de critiquer les produits de la pensée spontanée. Et plus spécialement, quand il s'agit de Dieu, le philosophe se met dans son tort lorsqu'il prétend en élaborer la notion, fût-ce à partir des réalités créées. Dès le départ de ses démarches, il ne peut pas ignorer le contexte où cette idée s'est épanouie, et qui est le contexte de la religion ; pas davantage ne peut-il l'étudier sans référence à l'expérience spirituelle qui lui a donné naissance, « c'est-à-dire au processus de conversion que déclenche, indépendamment des déterminations cultuelles (chrétiennes ou autres), l'attitude religieuse en général » (*P.D.*, p. 34). Il y a d'abord Dieu, que, dans son élan religieux, affirme la conscience, et ensuite seulement le philosophe, dont c'est le rôle de soumettre à la critique ce Dieu, à travers l'affirmation qui en est faite. Que cette critique soit légitime et éclairante comment en douter ? On l'a déjà dit, dès que la foi en l'Absolu s'exprime, elle emprunte catégories et schèmes à la contexture rationnelle ; or celle-ci relève de plein droit de la philosophie ; à la réflexion critique incombe le devoir d'examiner la cohérence interne, la rigueur, la valeur de l'idée du Dieu-absolu, d'estimer si elle est vraiment affirmable et praticable. Sans doute, ce n'est pas le philosophe comme tel qui s'engage pour cette idée et se compromet dans son affirmation ; l'engagement est l'affaire du sujet vivant et libre ; mais il appartient au philosophe d'énoncer la règle du choix, de définir le sens et de mesurer la portée de l'engagement. En bref, on pourrait dire que le critique doit faire la science d'une croyance, du cheminement effectif qui conduit la pensée spontanée à l'affirmation de Dieu, et non pas la science d'un objet qui serait prélevé sur la croyance, pour être ensuite traité en marge de celle-ci.

I. CE QU'EST L'EXAMEN CRITIQUE

Mais, si la seule attribution du philosophe est de vérifier les titres que peut faire valoir, devant la raison, le Dieu-absolu de la religion vivante, reste encore à définir exactement la nature de cet examen critique.

A. EXAMEN CRITIQUE DE L'AFFIRMATION DE DIEU

Il se voit assigner une double tâche. La première est de prononcer un jugement de valeur sur la croyance à l'existence de Dieu. Mais un jugement de valeur n'est possible que par référence à une norme rationnelle judicatoire. Quelle est, dans le cas d'espèce, la seule norme légitime et nécessaire ?

Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord prendre conscience du caractère qui marque le plus profondément le *Cogito* en acte : notre esprit est essentiellement *exigence* de dépassement ou d'*infini* : l'homme se dépasse en tout ce qu'il pose ; rien de déterminé ne le satisfait, il va toujours au-delà de ce qu'il atteint ; un dynamisme infini le travaille et le force à passer outre, mettant perpétuellement ce qu'il a et ce qu'il est à distance de ce qu'il veut (*P.D.*, pp. 68, 69). « Exigence terrible et fière, qui est contestation en acte, contestation sans bornes » (*Ph.R.*, I, p. 68). M. Duméry lui donne encore d'autres noms, sans bien s'expliquer sur le rapport que, dans sa pensée, ils nouent entre eux : l'esprit, écrit-il, est exigence d'acte (par opposition à passivité), de nécessité (par opposition à contingence) et surtout *exigence d'unité*, de réduction du divers à l'un (*P.D.*, p. 61, n. 1), requête d'unification progressive dont on nous dit qu'elle n'est pas feinte en nous, mais sincère et réelle (*P.D.*, p. 79, n. 1), entendant sans doute par là qu'elle est véritablement constitutive du Cogito. Aussi, serait-il vain de contester ses droits : ce serait contester l'esprit lui-même. Autrement dit, si nous voyons bien, la pensée de l'auteur semble être celle-ci : impossible de nier la valeur de l'esprit, sans l'affirmer dans cette négation même ; par suite, ce qui, à la réflexion, apparaîtra comme répondant à l'exigence constitutive de l'esprit sera, par là même, justifié critiquement.

Dès lors, la première vérification critique de la religion vivante se concevra de la manière que voici : l'homme religieux, au niveau suprême de sa conscience, affirme la présence et l'action, dans le Cogito, de l'infini en acte et du Dieu unité pure indéterminée, au-delà de toutes les déterminations ; cette affirmation termine ce qu'on peut appeler une conversion et, plus techniquement déjà, une réduction [2], non pas réfléchie, mais vécue, préréflexive, spontanée : ensemble de démarches et d'étapes franchies par l'esprit, en obéissance (supposée) à son exigence d'unité, à son intentionnalité, à sa visée d'infini, à travers tous les niveaux de conscience (depuis la sensibilité et l'imagination créatrice de mythes jusqu'au niveau suprême déjà mystique). Faut-il le redire, l'homme religieux ne s'engage pas pour cette affirmation par nécessité contraignante, mais par libre option. Il n'en reste pas moins que son affirmation est susceptible d'une vérification rationnelle ; et précisément cette vérification, tâche du philosophe, consistera à rechercher si l'affirmation de l'infini en acte et de l'unité transdéterminable (autrement dit, de l'Absolu de la religion vivante) répond vraiment à l'exigence constitutive de l'esprit, ou si au contraire l'esprit peut satisfaire à sa visée, à son intentionnalité subjective infinie sans avoir à la poser. En fait, l'intentionnalité religieuse

2. « La réduction n'est autre chose que le nom technique de la conversion » (*Ph.R.*, I, p. 91).

aboutit à l'affirmation du Dieu absolu; y aboutit-elle de droit, en raison de la légitime requête rationnelle d'infinité et d'unité? Ou bien encore : « l'énergie de dépassement » dont est animé le Cogito implique-t-elle qu'il y a, en lui, par delà les déterminations, une trans-détermination en acte (et non pas seulement une infinité subjective potentielle) (*P.D.*, p. 38) ?

Ainsi conçu, comme il se doit, l'examen critique reçoit proprement le nom de réduction — réduction méthodique qui n'est guère que l'expression réfléchie de la réduction vécue, mise en forme critique du cheminement que suit l'homme religieux, quand, appuyé sur un influx qui le porte dès l'origine, il tend, dans toutes ses démarches concrètes, au-delà de tout ce qu'il est (*P.D.*, p. 72), jusqu'à déboucher dans l'affirmation de l'Absolu transcendant.

B. EXAMEN CRITIQUE DE LA CATÉGORIE D'ABSOLU

Mais l'examen critique de la connaissance de Dieu comporte une seconde tâche, une seconde phase, dans laquelle elle prend pour objet moins l'affirmation de Dieu que son concept. Pour la comprendre, nous devons insérer ici quelques remarques sur l'origine de nos concepts en général.

Sous la pression de son exigence constitutive infinie, le Cogito fait apparaître en soi, à ses trois niveaux noétiques, *intelligible, rationnel* et *sensible,* des déterminations relatives à différents ordres d'objets : mathématiques, esthétiques, moraux, religieux. Chacun des niveaux a ses déterminations propres : au plan intelligible, les idées et les valeurs (mathématiques, etc.) ; au plan rationnel, les catégories; au plan sensible, les schèmes. Nous pouvons négliger (provisoirement) les idées et essences du plan intelligible, et considérer seulement les catégories et les schèmes. Par catégories, il faut entendre les expressions conceptuelles les plus générales des idées ou des essences d'un ordre déterminé (par ex., en mathématiques, le concept d'unité et de nombre; en morale, la catégorie de sujet, etc.). Par schème, on désigne les structures imaginatives dans lesquelles les concepts s'incarnent : résultats d'une sorte d'inclination du rationnel vers le sensible, pour nouer ensemble l'objet particulier et sa signification [3]. Répétons-le, chacun des grands ordres ou des grandes régions (au sens husserlien) du Cogito possède ainsi ses structures catégoriales et schématiques propres. Ici, nous bornons notre attention à la région religieuse (à cette région où l'exigence constitutive de l'esprit est vécue et conçue déterminément, par l'homme « religieux », comme une tension vers Dieu), et nous disons donc que, dans cette sphère, le Cogito suscite des catégories et des schèmes, comme autant de supports fonctionnels

3. *C.R.*, pp. 211-213. Cfr aussi *P.D.*, p. 24.

de sa visée vers Dieu ; par exemple, au niveau sensible, il crée des représentations imaginatives et mythiques, véritables projections, sur le plan psycho-empirique, des valeurs du divin ou du sacré ; et le principe de la création de ces mythes est justifié par la seule raison que le Cogito en a besoin pour soutenir, à ses plans inférieurs, son élan vers l'Absolu [4]. On pressent aussi que, dans cette suscitation des schèmes et des catégories religieuses, il arrivera au Cogito de faire de larges emprunts aux cultures religieuses ambiantes. Ainsi la religion vivante et historique se constitue un immense ensemble de structures, s'étendant depuis les schèmes inférieurs de chute, de prodigieux, d'alliance, jusqu'aux catégories suprêmes d'absolu et de charité.

Mais précisément, dans cet ensemble, il arrive à l'esprit en acte, à la « pensée spontanée brute ou éduquée » (*P.D.*, p. 71), à la réflexion concrète, de mêler quelquefois les contre-valeurs aux valeurs, la confusion à la rigueur. Et surtout, il arrive à l'homme religieux, au lieu de se servir, simplement, des schèmes et des catégories, de s'y asservir : ce sera le cas s'il cesse de les considérer comme de simples moyens, comme des supports de sa visée transcendante, préférant les représentations de Dieu au Dieu des représentations ; il succombe alors à quelque forme d'idolâtrie imaginative ou rationaliste (et sans doute l'auteur estime-t-il que certains schèmes ou certaines catégories exposent plus que d'autres à cette déviation). Au surplus, l'homme religieux spontané ne mesure pas les divers degrés d'inadéquation de ses structures par rapport à l'Absolu : il ne voit pas, par exemple, que certains schèmes « chronomorphes » de préexistence, de prescience, de prédestination, sont beaucoup moins purs, moins adaptés à la désignation de l'Absolu que les catégories de charité (agapé) ou de générosité divine. Tout cela fonde la nécessité d'une philosophie de la religion et nous amène à ce que nous avons appelé la seconde conception de la tâche critique. L'examen critique consistera ici à séparer le valable du faux, à affecter d'un coefficient bien déterminé de relativité la totalité des structures, à vérifier « si l'expérience spirituelle respecte en fait ses propres normes » (*P.D.*, 72), c'est-à-dire, si nous voyons bien, obéit à sa pure visée infinie : on mesurera la valeur d'une catégorie ou d'un schème au service rendu par lui à l'élan unificateur de l'esprit.

L'exécution intégrale de ce dessein critique constituerait l'ensemble de la *Philosophie de la religion*. De cette philosophie religieuse exhaustive, M. Duméry a dressé le plan détaillé [5] et les deux premiers tomes en ont commencé l'élaboration. Ici, notre exposé se borne délibérément, nous l'avons dit, aux thèses de M. Duméry sur la connais-

---

4. Dans la sphère proprement religieuse, la loi générale qui impose au Cogito de susciter des déterminations et des structures aux divers niveaux noétiques, reçoit le nom de « mentalité projective », sur laquelle l'auteur s'explique longuement dans *Ph.R.*, II, pp. 181-238.
5. Voir *Ph.R.*, I, p. VII.

sance de Dieu. Par suite, nous n'avons pas à nous intéresser, en matière de catégories religieuses, à celles qui énoncent des objets inférieurs à Dieu (par exemple, les catégories de sujet, de foi, de miracle; les schèmes de l'âme, du prodigieux, etc.). Nous ne portons notre attention que sur celles-là où la réalité de Dieu se conçoit et se représente. Et c'est, nous dit l'auteur, la catégorie d'Absolu et le schème de transcendance.

L'idée d'Absolu est une catégorie. Certes l'étymologie du mot trahit une référence à l'espace, mais dans toute la mesure où il s'efforce d'exprimer l'idée de l'un transdéterminable, on est autorisé à y voir un concept, une détermination du niveau rationnel. Au contraire, la transcendance n'est qu'un schème, d'ailleurs associé à l'idée d'absolu : car elle soutient dans l'imagination la visée de Dieu, pour lui permettre de se déprendre des « ordres qu'elle utilise ou qu'elle franchit » (*P.D.*, p. 138, n. 2). Comme toutes les autres structures religieuses, la catégorie d'Absolu et le schème de transcendance exigent une vérification critique. En quoi consistera-t-elle? L'idée de Dieu n'est pas Dieu, la catégorie d'Absolu et le schème de transcendance ne sont légitimes que comme des supports, respectivement rationnel et imaginatif, de la tension de l'esprit vers Dieu. Précisément, la critique de notre connaissance de Dieu aura pour seconde tâche de nous mettre en garde contre une confusion toujours menaçante entre Dieu et les idées ou les schèmes de Dieu, idées d'infini, de parfait, et même d'un; elle attirera notre attention sur le coefficient de relativité de ces structures; elle nous aidera à distinguer une saisie de Dieu en lui-même — saisie impossible, nous le verrons à son heure — de la seule science, de la seule théologie possible pour nous qui est celle — nous le verrons également — de l'effort par lequel, au moyen de catégories et des schèmes, l'esprit se tend vers Dieu.

II. LES DEUX TACHES CRITIQUES

A. VÉRIFICATION DE L'AFFIRMATION DE DIEU

Les tâches critiques ayant été ainsi définies, nous pouvons à présent aborder la première d'entre elles : vérifier si l'affirmation du Dieu absolu et de son unité pure termine légitimement l'exigence d'unification constitutive du Cogito. La conscience est sans doute tournée vers le monde, mais elle ne reste elle-même qu'en unifiant l'expérience du monde qu'elle se donne. Elle est donc animée d'un mouvement de réduction de toutes choses à l'unité. Ce mouvement la conduit-il obligatoirement, comme à son sommet, à la position du Dieu-absolu?

Les quatre réductions.

Pour le savoir, nous avons à retracer les diverses unifications auxquelles le Cogito soumet l'ensemble de son expérience. La première unification est celle que Husserl a appelée la réduction *éidétique*. Elle discerne, dans la multiplicité des faits individuels, les essences et les significations, les formes (objectives) communes à un certain groupe d'individus, et les attitudes (subjectives) signifiantes. C'est ainsi, par exemple, que la réduction éidétique dégage l'essence des phénomènes dits religieux, le noyau commun de signification grâce auxquels ces phénomènes ont un sens spécifique.

Mais la réduction nous conduit plus loin. Aurions-nous réussi à dégager toutes les essences et à circonscrire toutes les régions éidétiques, nous nous trouverions encore en présence d'une expérience spirituelle multiforme, à laquelle, à son tour, le mouvement réducteur de l'esprit imposerait son exigence d'unification et dont la réflexion critique aperçoit du reste immédiatement l'unité : toutes les essences ont la propriété commune d'être des significations, c'est-à-dire qu'elles renvoient toutes à un unique sujet dont elles sont les déterminations et les intentions, et qui est porteur de leur sens. Prendre conscience de ce sujet et des essences qui sont en face de lui comme un « monde », c'est effectuer la seconde réduction, la réduction *transcendantale*.

Mesurons bien la pureté de l'unité subjective qu'elle dégage. Ce sujet n'apparaît plus lui-même comme un monde, ou comme une partie du monde, comme un objet ; certes, il existe bien un sujet psychologique mondain qui peut être étudié à la manière de tous les objets, qui forme une essence, une région éidétique, (et dont l'étude relève — au moins partiellement — de la science psychologique objective), mais la réduction critique fait voir que ce sujet lui-même, avec tous les autres objets, renvoie à un sujet qui n'est que sujet, à un pur *Ego* porteur de tous les objets, et dont l'appellation de « transcendantale » veut précisément exprimer la condition inobjective et extramondaine, l'absence de communauté ontologique matérielle avec le monde, le statut non substantiel et non « chosiste ». Non point d'ailleurs que l'Ego transcendantal constitue, comme l'a pensé Descartes, un Cogito fermé sur soi-même et de soi étranger à l'étendue et au monde des objets ; l'Ego est essentiellement visée du monde ; hors du monde, mais rapporté au monde, comme à son corrélat intentionnel, au point qu'il reste toujours un Cogito concret, incarné, socialisé, situé (*C.R.*, p. 147).

Cependant, on remarquera qu'à ce niveau, si la réduction transcendantale nous fait découvrir l'Ego dans sa pureté, elle ne le révèle encore que comme le lieu des intentions, le centre de référence, le milieu de présentation des objets. Dès lors, à s'en tenir là, le monde

visé par l'Ego risque bien de passer pour un « donné » ou pour un « reçu », et l'Ego lui-même pour une sorte de puissance passive à l'égard du monde. Or, on s'en souvient, confronté à une passivité inscrite au sein de son expérience, l'esprit ne peut que faire valoir son exigence d'activité dominatrice. Il faut donc « réduire jusqu'au bout la réceptivité dans la conviction qu'elle n'est justifiable qu'au regard d'une activité originaire » (*P.D.*, p. 51). « Tant qu'il reste quelque chose de « réductible », il faut marcher. Pratiquement, tant qu'il reste de la réceptivité, il faut progresser vers un acte toujours plus radical » (*P.D.*, p. 53). Et d'ailleurs, cette activité de l'esprit à l'égard de ses objets se manifeste à elle-même : Quand on présente à la réflexion critique les objets, « elle y détecte aussitôt la pensée comme productive » (*P.D.*, p. 62, n. 1). Qu'est-ce à dire, sinon que dans un troisième moment réducteur (« sur la spécification duquel Husserl a hésité ») (*ibid.*), l'Ego transcendantal doit apparaître non plus seulement comme le lieu des intentions, mais leur acte, comme une intuition se donnant ses objets, comme l'universel donneur de sens. Pur rapport au monde, il ne subit pourtant pas ce rapport, il l'exerce, il le domine. Certes, la découverte de cette activité ne doit pas faire croire à une résorption du réceptif ou du reçu ; le reçu reste reçu, mais il le reste pour le moi psychologique ; la distinction (dans l'unité) entre le moi psychologique et l'Ego transcendantal sort fortifiée de cette constatation ; l'Ego transcendantal, loin de recevoir le monde, le constitue dans ses essences, dans ses significations, dans ses valeurs, et il ne le pose ainsi que pour se poser lui-même. Autrement dit, la réduction transcendantale — devenue, à ce niveau, réduction *constituante* — prend conscience d'une « subordination des essences à l'acte qui se médiatise par elle, s'exprime en elles et se reconquiert sur elles » (*C.R.*, p. 147) ; elle voit dans le Cogito une spontanéité, et même une liberté pure à l'égard du monde, en ce sens du moins que s'il ne peut pas ne pas le poser, c'est bien lui qui le pose dans une activité qui le domine et qui ne lui doit rien.

Largement inspiré jusqu'à présent par Husserl, l'auteur va maintenant s'en séparer. Chez Husserl, la réduction s'est arrêtée trop tôt : au niveau de l'Ego transcendantal constitutif où elle nous a conduits, il reste encore « de la réceptivité, en tout cas une passivité, une dépendance, une multiplicité » (*P.D.*, p. 53), qui appelle une quatrième réduction.

Sans doute s'il s'avérait que le Cogito transcendantal est nécessairement un principe *impersonnel* unitaire (sorte de raison commune de multiples moi empiriques), en ce cas il n'y aurait plus à remonter au-delà. Mais la condition n'est pas vérifiée. Imaginons ce transcendantal impersonnel : on peut concevoir qu'il serait capable d'individuer, c'est-à-dire de prescrire et de susciter, moyennant le concours de la

matière, des *psychologies* multiples, des moi empiriques, qui seraient en quelque sorte ses « modes » et ses « manifestations » provisoires, ses instruments d'expression à la fois nécessaires et précaires; mais on ne peut absolument pas penser qu'il pourrait *personnaliser*, c'est-à-dire fonder des Cogito non plus simplement au plan psychologique, mais au niveau transcendantal et intelligible lui-même. Or, il y a, il doit y avoir une pluralité de sujets transcendantaux. Pour donner force, sens et valeur à la communauté des esprits, il faut la fonder dans l'intelligibilité elle-même (*P.D.*, p. 56) ; autrement dit, la pluralité des esprits n'apparaît pas seulement au niveau psychologique.

La preuve en est qu'il existe, entre les différents sujets, une multiplicité différenciée du monde *des idées* et *des essences*; sans doute chacun d'entre eux suscite de droit en soi-même la totalité des idées et des normes, et il n'en peut être autrement : une détermination, n'existant que par négation, appelle son opposé, grâce auquel elle se transforme pour donner une détermination plus riche; celle-ci à son tour suscite le même mouvement; de sorte que, en définitive, chaque détermination objective particulière pose le système idéal entier; mais il n'en reste pas moins que chaque sujet accorde une préférence à certaines d'entre elles et se différencie des autres sujets par le choix unique d'un centre de référence : toute expérience spirituelle est d'abord une idée prédominante, et c'est ce qui fait que tout homme possède un secret qui lui est propre, un style de vie incomparable (*Ph.R.* I, p. 55, et n. 1). Il y a donc, finalement, autant de systèmes d'idées qu'il y a de diversités de sujets : ou, pour mieux dire, il y a non pas identité, mais interférence entre les systèmes idéaux des multiples sujets. Maintenant, songeons-y bien, ces systèmes idéaux objectifs, ces mondes des essences et des valeurs sont évidemment des réalités, des déterminations *intelligibles. Dès lors, il faut bien que les déterminants soient du même ordre*; les sujets porteurs des valeurs intelligibles sont, eux aussi, intelligibles et transcendantaux; le transcendantal subjectif est lui-même plural, intrinsèquement différencié et singularisé. « La multiplicité différenciée du monde des idées a pour corrélatif la diversité qualifiée de la communauté des esprits » (*P.D.*, p. 55).

Communauté des esprits, disons-nous : car, de même qu'il n'y a pas simple diversité des systèmes objectifs, mais interférence entre eux, ainsi faut-il, corrélativement, qu'il y ait, entre les esprits, ordre, pluralité organique, collège intersubjectif, dans lequel chacun des sujets n'est point centre de référence des objets sans être en même temps partenaire de tous les autres sujets.

S'il en est ainsi, nous voilà en présence d'une nouvelle multiplicité, sur laquelle l'exigence de réduction va faire valoir ses droits. De même que, confrontée à la diversité des essences et des valeurs, elle nous a obligé de reconnaître l'Ego transcendantal comme porteur et donneur unique de ces significations, ainsi, mise en présence des mul-

tiplicités transcendantales, elle nous renvoie à leur au-delà, c'est-à-dire à la simplicité pure, qui ne peut plus offrir en elle-même de multiplicité d'aucune sorte ; à l'Un qui ne peut plus être un ordre (encore qu'il soit « ce par quoi l'ordre peut exister ») ; au principe qui ne peut plus, sous peine de division interne, être relatif à rien ; à l'Absolu, au Dieu de la religion spontanée ; refuserions-nous de proclamer cette unité pure et d'opérer cette quatrième réduction « *hénologique* », nous trahirions la requête constitutive de l'esprit. L'exigence purifiante d'unité n'est satisfaite et ne s'arrête qu'une fois dépassés tous les ordres et la notion même de l'ordre, qu'une fois reconnue la nécessité du « transordinal ».

Et peut-être faut-il dire plus : non seulement nous sommes mis en demeure de reconnaître le transordinal, mais nous en faisons une sorte d'expérience, ou du moins nous attestons sa présence en nous. Car, on s'en souvient, quand, dans la foi religieuse, nous confessons et adorons le Dieu absolu, en fait nous opérons alors spontanément (non pas encore critiquement) la réduction hénologique, nous unifions réellement. Certes, ce fait ne prouve pas que notre esprit est l'unité ; il ne l'est pas ; mais puisque c'est lui qui unifie, cela suppose que l'unité est en lui, sans se confondre avec lui, *lui donnant la puissance de l'unification.* Autrement dit, l'intelligible se dépasse, se conteste ; il prend conscience que rien de déterminé ne le satisfait, que son exigence va toujours au-delà de ce qu'il atteint et le force à passer outre. Comment expliquer cette contestation jamais lassée, sinon en disant que l'esprit doit cette énergie de dépassement à une spontanéité pure, présente en lui, qui lui permet de décoller du fini pour le juger tel ? En se saisissant dans son pouvoir de juger que toute détermination est dérivée, toute multiplicité réductible, toute objectivité dépassable, la liberté se donne la preuve qu'elle emploie l'Absolu, sans être elle-même l'Absolu, qu'il y a en elle un « Absolu de liaison et de spontanéité », transcendant à toute détermination et à toute notion : car exercer le pouvoir de tout mettre en question, y compris soi-même (pouvoir de contester et de précariser toute valeur déterminée), « c'est, sinon expérimenter Dieu, du moins l'employer réellement » (*P.D.*, p. 136, note). Sans doute, parce que le relatif nous déçoit, nous allons ensuite d'objet en objet, mais précisément le devenir, qui apparaît ainsi, n'est qu'une conséquence ; l'exigence d'absolu, la source de la déception vient d'ailleurs, elle est en amont, et elle exprime la présence, déjà actuelle dès le départ, du principe qui domine tous les ordres (*P.D.*, p. 137).

Et qu'on ne dise pas : la conscience qu'on prend du multiple comme multiple, ou du fini comme fini, prouve seulement qu'on porte en soi l'*idée d'infini* ou qu'on est soi-même de quelque manière (potentiellement) infini ; mais elle n'établit pas l'*actualité* de l'infini transcendant, elle n'autorise pas l'affirmation de l'Un *déjà là* dans sa pure-

té. Cette objection est sans force : car nous aspirons à une unité qui fait précisément défaut (et ne peut que faire défaut), sur son plan, à l'*un multiple* du moi ; en d'autres termes, nous aspirons à une unité qui n'est pas moi ; il y a passage à un infini que je cherche à rejoindre, non à un infini que je pourrais être (*P.D.*, p. 77)[6] ; ainsi c'est bien l'infini transcendant actuel qui est posé par l'esprit. Sans doute, nous l'avons déjà remarqué, les nécessités du langage nous obligent à parler aussi de l'idée d'infini. Il y a en nous idée de ce terme que nous cherchons, idée d'unité, de perfection simple, de spontanéité pure. Idée dans laquelle nous éviterons d'ailleurs de voir une détermination particulière ; par essence, toute détermination est plurale ; elle se détache négativement sur un système d'ensemble ; or l'idée de Dieu, loin d'être ainsi une idée parmi d'autres, est bien plutôt, au titre de l'unité qu'elle énonce, ce par quoi toute détermination est concevable (*P.D.*, p. 79). Mais il reste toujours que, comme idée, elle est forcément au-dessous de Dieu ; elle n'est que l'expression conceptuelle de notre visée vers Dieu (*P.D.*, p. 78, note).

Par là, nous voilà déjà au terme de notre première tâche critique : il s'agissait de vérifier si l'affirmation du Dieu absolu par la pensée spontanée satisfaisait aux exigences constitutives de l'esprit. Nous venons de voir qu'il en est bien ainsi. Mais nous voyons aussi, une fois de plus, le caractère très particulier de cette vérification. Elle n'a pas cherché à susciter un existant — Dieu existant — à partir d'une détermination, comme si Dieu était requis pour l'explication de celle-ci (nous avons vu que cet essai de preuve est proprement impossible) ; mais elle a simplement réfléchi, au plan idéal et critique, la démarche réductrice concrète accomplie par le sujet vivant ; elle s'est contentée de discerner réflexivement la présence et l'action de l'acte pur à l'intérieur d'un acte mixte (notre esprit), la spontanéité intégrale à l'intérieur de la spontanéité entachée de multiple, intérieurement divisée d'avec elle-même, propre au sujet transcendantal (*P.D.*, p. 78).

En somme, notre démarche a été celle-ci : nous avons cherché à faire éprouver qu'il y a dans notre esprit une initiative plus radicale que celle par laquelle il remplit les fonctions de son ordre et organise rationnellement ses déterminations (valeurs, catégories, schèmes) ; cette initiative foncière est celle qui lui fait contester tout ce système de ses déterminations, bien plus encore qui lui fait se contester lui-même ; d'où nous avons conclu : il faut bien que l'Absolu et l'unité existe, puisque, constitutivement, l'esprit ne se satisfait ni de soi ni de ses déterminations, et qu'il décolle de lui-même pour se juger et se relativiser ; cette énergie de dépassement, cette puissance de relativisation implique la présence en lui de l'unité pure, et la motion, exercée sur lui, de l'Absolu.

6. Ou peut-être mieux : il y a passage à un infini *que je ne puis pas être.*

Mais du caractère particulier de cette vérification, il suit aussi qu'elle requiert, pour être accomplie, autre chose qu'une simple rigueur objective, « susceptible de conclure *vi formae* ». « Quand il s'agit de franchir l'ordre le plus élevé pour le suspendre à ce par quoi il est, le risque devient total : il faut être prêt à contester tout ce qu'on a, tout ce qu'on est, tout ce qui est, pour découvrir l'unique incontestable, celui qui ne dépend que de lui-même, celui qui n'a pour fondement que sa spontanéité : l'Absolu, l'un, Dieu » (*P.D.*, pp. 66, 67). Or, il va de soi qu'un tel détachement, même réflexif — ou, si l'on préfère, que la ratification, au plan réflexif, du détachement vécu par l'esprit — suppose « une démarche énergique » et fait appel à une purification radicale (*P.D.*, p. 66).

Bien entendu, on peut se refuser à cette démarche, on peut ne pas vouloir reconnaître qu'on porte en soi l'Absolu de liberté. Mais qu'arrive-t-il alors ? Loin de pouvoir se passer de l'Absolu, on le reporte coupablement sur n'importe quel objet : on prend pour absolus le plaisir, l'argent, l'ambition, soi-même ; on s'attache à ses passions avec une énergie proprement infinie ; on se confie aux déterminations en s'y mettant soi-même, on leur confère un prestige qu'elles n'ont pas. Mais précisément, par cette addition perpétuelle de l'infini au donné, par cette option pour la superstition au détriment de l'adoration à laquelle on ne veut pas consentir, on administre encore la preuve qu'il y a dans l'homme plus que l'homme et que Dieu existe (*Ph.R.*, I, p. 290, n. 3).

Le rapport de l'homme à Dieu.

Nous pourrions maintenant entreprendre notre seconde tâche critique, si la première, dès à présent achevée, ne nous invitait pas à traiter, sans plus attendre, une question qu'elle a ouverte tout naturellement : la question du rapport du Cogito à l'Un transordinal.

Le Dieu auquel aboutit le mouvement unificateur du Cogito n'est pas un objet et ce n'est même pas un être. Un objet est une détermination particulière, un être est un composé d'essence et d'existence : toutes conditions qui ne satisfont pas à l'exigence d'unité. Dieu n'est même pas posé comme un ordre, l'unité de l'ordre étant celle d'une multiplicité. Dieu ne peut être que l'Un sans détermination intrinsèque, le transordinal dont on ne peut même pas dire qu'il est *causa sui*. Aucun écart, aucune dénivellation entre son existence et son essence, entre soi et sa loi [7]. Dieu n'a pas à *se* poser (le pronominal est de trop) et il a encore moins à poser ses lois pour se poser lui-même. Auto-position, auto-régulation : ces termes ne lui conviennent pas (*Ph.*

7. Il ne faut même pas parler de l'essence de Dieu : car « qui dit essence, dit ensemble de déterminations, c'est-à-dire au sens technique, *ordre* » (*Ph.R.*, I, p. 233).

R., I, p. 68). Il est Aséité, et ce mot désigne moins une auto-causation qu'une spontanéité radicale.

Mais d'autre part, sans être elle-même détermination ou ordre, l'unité pure est cependant le fondement et la source de l'ordre et de tous les ordres, de l'intelligible et du sensible. Nous l'avons vu, le Cogito a le pouvoir de tout mettre en question, y compris soi-même, et nous avons vu aussi qu'un tel pouvoir atteste la présence agissante en lui de la transdétermination en acte. Comment pourrions-nous décoller du fini pour le juger tel si nous n'usions de l'Absolu, si ce n'était pas en lui que nous puisions notre énergie constitutive de dépassement? C'était bien dire que *le Cogito s'enracine dans l'Un, a sa source en lui, procède de lui.*

Fondement de tout l'ordinal : c'est cette relation de l'Absolu, du transordinal au transcendantal et au sensible que nous voudrions, dès à présent, considérer de plus près [8].

La théologie hénologique.

Ce qu'il importe souverainement de comprendre, c'est que, pour procéder de l'Un, pour être fondés en lui, il ne s'en suit pas que les termes ordinaux en reçoivent quelque chose en partage, ni qu'ils participent directement de lui en aucun sens. L'Un n'est pas ; il est « super-être », se situant au-delà de la détermination qu'est l'être ; et nous n'avons pas accédé à lui comme à un ordre de vérité ou de réalité supérieur (*P.D.*, p. 139), mais comme au transordinal « par quoi les divers ordres, et la notion même d'ordre, sont concevables ». Aussi ne peut-on dire que les êtres lui empruntent l'être qu'ils sont. En rigueur de termes, il ne leur communique rien. La relation de Dieu au créé ne peut pas consister en une transmission ontologique, ni totale, ni partielle. L'être apparaît seulement au niveau du créé, contemporain du multiple, du fini, de l'imparfait (*P.D.*, pp. 95-97). Procession, dérivation, mais non pas génération ontologique. Celle-ci impliquerait la présence, dans l'intelligence divine, de déterminations et d'essences toutes préformées : Dieu créerait en vue de certaines fins idéales et selon certains critères hiérarchiques ; un tel « anthropomorphisme de la finalité » et un tel objectivisme, en Dieu, des normes et des valeurs déchirerait l'unité pure de l'Absolu. Répétons donc que le transordinal ne peut avoir en lui ni idées préformées, ni ordre d'aucune sorte, « tout ordre étant double, sujet et objet, regard et horizon » (*Ph.R.*, I, pp. 119, 120). De même, Dieu n'a pas besoin de concevoir (objectivement) pour exécuter, et le philosophe fait œuvre vaine qui s'interroge sur le plan divin, ou sur la psychologie, les proches intentions, les arrière-

8. Bien entendu, selon M. Duméry, l'Absolu n'a pas de relation réelle au Cogito et à son monde. Mais le langage ne peut éviter de traduire en termes de relation la fonction de principe et de source qu'a l'Absolu à l'égard du Cogito : pure relation de raison.

pensées du Créateur [9]. Seul l'intelligible, le transcendantal peut faire apparaître, à son niveau, des déterminations multiples, dont l'enchaînement constitue un ordre. De Dieu à l'intelligible, pas de transmission d'essences, mais seulement dérivation d'énergies (*P.D.*, p. 105). Seuls les centres secondaires sont capables de constituer des ordres, c'est-à-dire de poser des déterminations multiples (*Ph.R.*, I, p. 48). Le lieu de l'ordre, ce n'est pas l'Absolu, c'est l'esprit, lequel se fait tout ensemble existence et essence, sujet et détermination objective, être se posant et posant en soi l'ordre, la constellation des idées et des valeurs (*Ph.R.*, I, p. 65).

Par suite, aussi, il y aura lieu de voir dans la connaissance humaine de Dieu non plus une théologie ontologique, une ontologie, mais bien une hénologie (science de l'Un). Selon la théologie ontologique, Dieu est l'Etre essentiellement, et non l'Un, et la procession du créé à partir de Dieu, est, pour elle, une participation, chaque terme dérivé impliquant un même acte d'exister restreint à la mesure de sa propre essence. Par là le danger est proche de faire de Dieu le terme supérieur d'une série homogène. L'auteur concède pourtant que l'ontologie traditionnelle s'est suffisamment gardée contre cette menace grâce à la notion d'analogie : il y a bien participation du créé à Dieu et donc ressemblance dans l'être, mais dans le créé, l'essence s'ajoute à l'existence, pour la limiter; en Dieu au contraire, il n'y a qu'exister pur; et par là, par cette différence dans la ressemblance, par cette analogie, la transcendance divine est sauve. Mais, estime l'auteur, ce recours à l'analogie n'est guère qu'un correctif rapporté (*P.D.*, p. 139), un « redressement opportun » (*P.D.*, p. 98), un « artifice logique » (*Ph.R.*, I, p. 72); de soi, l'ontologie « participationniste » compromet l'Absolu. Au contraire, dans l'hénologie de l'auteur, dans la doctrine pour qui Dieu n'est pas l'être, mais l'Un, la souveraineté divine est préservée en vertu d'une exigence interne (*P.D.*, p. 139). Aussi y a-t-il un abîme entre la théologie hénologique et l'ontologie (*Ph.R.*, I, p. 233).

Mais si tel est le rapport de Dieu au créé, s'il y a de l'un à l'autre, procession, mais non participation, il en résulte des conséquences remarquables pour la vraie condition des êtres en général, du sujet humain en particulier.

Puisque l'être ne reçoit pas son être de Dieu, il faut dire qu'il se le donne. On ne peut refuser l'idée de participation du créé à Dieu sans introduire celle de son auto-position. Certes, on maintiendra que Dieu crée, qu'il est le fondement et la source des êtres et des ordres, que le sensible et l'intelligible « ne tiennent pas par eux-mêmes ou par eux seuls » (*P.D.*, p. 72) mais on comprendra aussi que créer c'est

---

9. *P.D.*, p. 104. On pressent qu'à l'égard d'un Dieu dont la transcendance est exprimée en ces termes, bien des schèmes bibliques, ceux de providence ou de prédestination par exemple, paraîtront très inadéquats (*Ph.R.*, I, pp. 188, 189).

rendre possible l'auto-position, et impossible la participation [10]. Et en se posant lui-même l'esprit fini pose aussi ses propres objets, ses normes, ses valeurs, à partir d'une activité qui ne réside qu'en lui seul. Comment voudrait-on que Dieu, unité pure, et nullement donneur d'être, donne à l'esprit ses déterminations objectives. « C'est bien le *Je,* et non Dieu, qui est à lui-même sa loi dans la sphère de ses opérations : l'autonomie répond à l'auto-position » (*P.D.,* p. 102). Sans doute, l'esprit affirme Dieu et sa souveraineté, mais précisément il l'affirme non comme celui qui pose l'ordre, mais comme celui qui lui permet de se poser comme ordre ; Dieu étant « simple et un, dépasse tout ordre de déterminations. Car toute détermination est multiplicité ». (*Ph.R.,* I, p. 119). Autonomie de l'esprit que nous avions, au reste, déjà reconnue, lorsqu'avec Husserl, nous discernions la constitution productive de l'Ego : le sujet transcendantal, disions-nous alors, constitue le monde dans ses essences, dans ses significations, dans ses valeurs ; la réduction transcendentale avait suffi à nous révéler cette vérité ; ce que nous ajoutons à présent, c'est simplement que nous la reconnaissons à un nouveau titre ; l'autonomie du sujet transcendantal (d'ailleurs plural) s'impose aussi au nom de la vraie conception de la transcendance divine : Dieu étant l'Un ne peut pas être l'auteur des essences et des déterminations dans leur multiplicité ; seuls les « centres secondaires » sont capables de les faire apparaître et de les constituer.

Cette double condition qui fait du sujet son propre principe et le principe de ses déterminations objectives lui vaut le nom d'*acte-loi* ou d'*acte déterminant.* « L'opération et ses déterminations se trouvent ainsi réunies dans la même formule. On désigne à la fois le double aspect constituant et constitué, subjectif et objectif ; on suggère d'emblée que l'esprit est cette corrélation même. Productivité et régulation, liberté et ordre, créativité et détermination, d'un mot *acte-loi,* l'esprit se présente ainsi, directement, comme l'*un multiple* dérivé de l'un suprême » (*Ph.R.,* I, p. 49).

De l'« acte-loi », l'auteur donne une longue description [11], dont il nous suffira de dire ici qu'elle est un essai de différencier avec méthode la complexité bio-spirituelle de l'homme concret, sans nuire toutefois à l'unité de ce seul sujet réel. Elle n'est rien de plus que le repérage et l'expression des divers niveaux dans l'unité de l'esprit incarné.

---

10. La grâce surnaturelle elle-même ne sera pas conçue comme une participation au sens technique, mais plutôt comme un passage de l'auto-position à l'aséité (*P.D.,* p. 98, n. 1).
11. *Ph.R.,* I, pp. 50-139 : *Description de l'acte-loi.*

B. USAGE LÉGITIME DE LA CATÉGORIE D'ABSOLU ET DU SCHÈME DE TRANSCENDANCE

Ayant ainsi éclairé les rapports réciproques du transordinal et du Cogito, nous pouvons revenir à notre seconde tâche critique : à quelles conditions userons-nous sans danger, dans notre connaissance de Dieu, du schème de transcendance et de la catégorie d'Absolu ? Dans quelle mesure l'un et l'autre peuvent-ils passer pour des supports fonctionnels valables de notre visée de Dieu ? Questions dont l'étude du Cogito dans son rapport à l'Un a facilité singulièrement la solution.

Le schème de transcendance.

Contre l'usage du schème de transcendance, nous rencontrons tout d'abord les objections conjuguées de Brunschvicg et de Sartre. L'homme, disent-ils, ne peut servir à la fois sa spiritualité et la transcendance (Brunschvicg) ou sa liberté et la transcendance (Sartre). La transcendance est une impossible sortie de la conscience. Mais seraitelle même possible, le sujet spirituel y commettrait une sorte de suicide : s'il se dépasse et se laisse transcender, il se renie. « Placer la spontanéité pure en Dieu, c'est nous destituer de notre lumière même, nous enlever notre propre foyer » (*P.D.*, pp. 95, 96). Chez Sartre : poser la transcendance, c'est perdre la liberté humaine productive, car la transcendance qu'on a posée devient le lieu des vérités éternelles, des idées et des valeurs : l'activité de l'homme n'a plus rien à créer ni à inventer (*Ph.R.*, I, p. 65).

Il faut répondre : Le transcendant ne compromet ni notre intériorité spirituelle ni notre liberté, puisque sa condition d'Un (et non pas d'être) garantit notre auto-position. En d'autres mots, c'est l'hénologie qui nous fait échapper ici à l'objection : elle empêche Dieu de nous voler notre subjectivité, de « dévorer notre substance », elle assure l'originalité entière des êtres dérivés, tout en dégageant, beaucoup mieux que l'ontologie, la pleine transcendance divine. Lorsqu'on tient en même temps que l'esprit (dérivé) est seul à déployer les ordres et que Dieu est affirmé par lui non comme quelque chose de son ordre, mais bien comme ce qui permet à l'esprit de se poser comme lieu des ordres, on ne pèche plus ni contre l'intériorité, ni contre la liberté. « C'est bien le Je et non Dieu qui est à lui-même sa loi dans la sphère de ses opérations » (*P.D.*, p. 102).

Au surplus, pour ce qui regarde plus particulièrement l'objection de Brunschvicg, il y a à noter que son auteur ignorait la notion d'intentionnalité, et cette ignorance pourrait bien être à l'origine de son accusation contre la transcendance. La notion d'intentionnalité lui eût permis de comprendre que Dieu puisse être visé par la conscience sans que celle-ci, pour l'atteindre, ait à sortir de soi. Le dépassement

vers Dieu est une reprise, un recueillement, une orientation de soi, qui utilisent au maximum les ressources de l'homme (schèmes et catégories), dans l'instant où celui-ci reconnaît que l'objet de sa visée ne peut se confondre ni avec ce qu'il est, ni avec ce qu'il fait lui-même sur son plan (*P.D.*, p. 96, n. 1).

Après cela, reste à dire, il est vrai, que le schème de transcendance ne doit pas être adopté sans une certaine purification : il traîne avec lui un réalisme physique, il évoque la fausse représentation d'un Au-delà divin, comme si Dieu était un super-monde, un symétrique superposé de l'ordre intelligible, un *un et multiple* supérieur. Pour nous qui savons à présent que Dieu, étant indétermination, n'est pas connumérable avec le Cogito et son monde, nous sommes capables de purifier la transcendance de cette représentation d'extériorité qui l'accompagne. Mais une fois cette purification assurée, nous pouvons comprendre que le schème demeure valable et se recommande à notre usage. Sans doute, il ne restera jamais qu'un schème, une image empruntée à l'espace, pour soutenir la catégorie d'Absolu, pour nous aider à nous la représenter. Mais son caractère imaginatif ne fournit pas une raison de l'abandonner. Nous le savons désormais : inévitablement, le sujet a besoin d'appuis imaginatifs, pour la raison tout à fait générale que sa pensée est incapable de quitter, pour les survoler, les régions où il y a toujours constitution d'ordres et de plans. Dans la région de la sensibilité, le schème de transcendance lui sert de moyen pour désigner l'Unité parfaite, la spontanéité vraiment radicale. Répétons-le : l'Absolu ne peut faire nombre avec les êtres ; ajouter Dieu, c'est l'introduire dans une série où s'additionnent des termes de même nature, c'est détruire jusqu'à la notion d'Absolu. Précisément, le schème de transcendance, purifié, aide à exprimer cette condition unique de l'Un ; il suggère que « le principe d'unité garde quelque chose d'original par rapport au plan transcendantal » (*P.D.*, p. 93), par rapport au plan des idées et des valeurs ordonnées. Faute d'en user, on serait en tentation de confondre l'Absolu avec le transcendantal, d'en faire un principe impersonnel ou bien juxtaposé aux sujets ou bien forme pure non connumérée aux personnes, mais incapable, en raison de son impersonnalité, de fonder les personnalités véritables (les personnes ne seraient plus concevables que comme des modes évanescents, simples produits des illusions du moi biologique) (*P.D.*, p. 94). Grâce au schème de transcendance, on voit au contraire que Dieu et l'intelligible ne constituent pas deux ordres, mais l'absence d'« ordre », d'une part, et la présence d'un « ordre », d'autre part.

La catégorie d'absolu.

L'usage, au niveau rationnel, de la catégorie d'absolu est justifié pour les mêmes raisons : à ce niveau également, faut-il le dire, la visée

de Dieu par le sujet a besoin d'appuis : le concept d'absolu le lui fournit, en ce qu'il exprime notionnellement (et non plus ici schématiquement) la souveraine indépendance, la spontanéité radicale et l'aséité de Dieu. Mais parce qu'il est une *détermination* rationnelle, il connote encore des traits qui desservent notre visée de Dieu : il signifie achèvement et totalité, alors que Dieu est l'unité sans composantes ; il signifie également plénitude (ce qui évoque une réalité qui vient combler un vide), alors que Dieu est avant tous les vides ; pareillement, le concept d'aséité signifie position de soi par soi, alors qu'en Dieu, il n'y a pas de distance entre essence et existence. On purifiera donc la catégorie d'absolu de toute détermination limitatrice et on lui fera signifier l'absence d'ordre, l'indétermination divine, le pur silence intérieur.

Réponse à l'accusation possible d'agnosticisme.

La seconde tâche critique s'achèverait ici, si l'auteur n'avait pas maintenant à prévenir des objections qui protesteraient précisément contre l'excès de la purification imposée par lui à la catégorie d'Absolu (et par contrecoup au schème de transcendance). Ces objections seraient le fait d'une certaine théologie d'école : Dieu indéterminé et transordinal : n'est-ce pas l'agnosticisme et pratiquement l'athéisme ? (*P.D.*, pp. 109, 110).

Si nous ne faisons erreur, la réponse de M. Duméry à cette question revient à ceci : Sans aucun doute, Dieu ne vérifie en lui-même aucune de nos déterminations, comme telles ; on ne pourrait le penser qu'en le dégradant en objet. Aussi après avoir dit : « nous ne savons pas ce que Dieu est » (*P.D.*, p. 111), il faut encore ajouter : nous savons qu'« il n'est pas », en ce sens qu'il ne vérifie pas la perfection (déterminée) qu'est l'être. Et néanmoins, le reproche d'agnosticisme peut être écarté. C'est qu'en effet nous savons du moins que l'esprit est intrinsèquement rapport vivant à Dieu ; et par là, nous pouvons dire ce qu'est Dieu *pour la conscience.* Nous connaissons l'Absolu en le visant à travers le relatif, Dieu à travers l'humain, en nous découvrant dans notre dépendance, en opérant la réduction, en passant *de l'un et multiple à l'Un.* Cette opération, au plan non plus de la réflexion spontanée mais de la réflexion critique, ne peut s'effectuer « qu'en instituant la systématisation des démarches réelles par lesquelles l'esprit détecte ce rapport (de soi à l'Un), l'interprète et l'assume » (*P.D.*, p. 115). Cela donne une « théologie », non pas cependant une théologie explicative de Dieu, mais une *science critique de l'effort* par lequel l'esprit se tend vers lui, des actes qui appartiennent à la réduction suprême. Cette science nous fera dire, par exemple, que Dieu est simple. Mais cet attribut de simplicité ne sera pas une formule explicative, valable pour un objet transcendant (Dieu n'a rien à

voir avec un objet), ce sera le contenu d'un acte réducteur ; nous signifions, par l'affirmation de la simplicité divine, que nous pouvons, par la réduction, disjoindre la corrélation essence-existence (sujet-objet) et dégager une spontanéité pure de toute composition ; nous visons l'Un à travers *l'un et multiple* en réduisant le multiple. D'une manière générale, il faut dire que, puisque Dieu est transordinal, aucune attribution ne peut avoir le sens d'une inhérence prédicative au sujet Dieu ; toute attribution par inhérence est addition ; or notre façon de viser Dieu est une attitude, qui, si elle est bien comprise, consiste précisément à écarter de lui tout ce qui s'offrirait comme ajouté, puisqu'elle nous fait voir que Dieu est l'Un. En conséquence, l'attribution légitime est simplement la visée réductrice, l'intentionnalité spécifique qui, par la réduction, dégage la signification pensée et vécue du rapport de l'esprit à Dieu (*P.D.*, p. 119). Tout cela n'empêche pas que l'Absolu soit *atteint* par la visée, même si le viseur et son dispositif restent incurablement relatifs et humains (*P.D.*, p. 119, n. 1).

En résumé, pas de « *saisie* » de Dieu, mais des démarches qui expriment l'attitude profonde et même constitutive de l'esprit à l'égard de Dieu. Le rapport à Dieu, voilà l'esprit ; l'exercice concret de ce rapport, voilà la vie spirituelle ; la réflexion sur cet exercice, voilà la connaissance de Dieu : un ensemble de vecteurs qui définissent à la fois ce qu'est l'esprit par rapport à l'Un et quel sens l'Un peut avoir *dans* et *pour l'esprit* (*P.D.*, p. 126, n. 1).

Instance de l'objection. L'Absolu de dialogue.

Mais l'objection ne désarme pas et elle fait une instance, dans les termes que voici : Si notre science de Dieu n'est pas une théologie explicative de Dieu, mais simplement la science de l'effort par lequel nous tendons vers lui, autant dire que nous ignorons de Dieu s'il vérifie en lui-même les déterminations que sont l'intelligence et l'amour. Mais d'un Dieu ainsi indéterminé, ne faut-il pas dire que nous ne pouvons plus le faire entrer dans un registre de communication directe ? Le Dieu du dialogue nous devient inconcevable. C'est pourtant lui que pose la religion vivante, cette religion dont nous avons vu dès le départ qu'elle était l'objet obligé du retour réflexif en quoi consiste la seule légitime philosophie. Autrement dit, la religion concrète, qui connaît et affirme la transcendance, ne la conçoit pas si totale que Dieu ne puisse plus dialoguer avec l'homme ; au contraire elle voit dans l'Absolu, un Absolu de dialogue qui se révèle dans l'histoire et qui transmet un message (*P.D.*, pp. 109, 110), qui suscite la prière et qui y répond. Or, la réduction critique vient de manifester un Dieu si étranger au monde de l'homme que le dialogue n'est plus possible. M. Duméry penserait-il donc que la réduction critique décèle une impureté dans le Dieu de la religion vécue, et que celui-ci n'émerge pas complètement du plan des déterminations intelligibles ni même de celui de l'imagination (*P.D.*, pp. 121, 122) ?

La réponse tiendra dans ces longues remarques [12] :

Une fois de plus, il s'agit ici de voir que pour être indéterminable, Dieu n'en est pas moins présent à l'esprit, qui est son expression. Oui, l'Absolu est au-delà de la connaissance déterminante, mais il marque de son empreinte la vie spirituelle; empreinte non point par forme d'appel contingent ou épisodique (comme lorsque le chrétien parle d'une grâce de lumière), qui pourrait brusquement changer la destinée de l'immanence spirituelle; il s'agit d'un contact permanent, d'un rapport intrinsèque et constitutif de l'esprit à Dieu. Sous la motion de cette présence, voici que l'esprit se met à vivre et à retourner vers l'Un; désormais, en tout ce qu'il fait, il porte témoignage de l'action divine; c'est Dieu lui-même qui, en lui, se manifeste alors par signes, et d'abord par ce signe éminent qu'est le pouvoir de signifier, par l'esprit lui-même, ensuite par les choses elles-mêmes, en tant que l'esprit fait du monde un univers, c'est-à-dire un ensemble de significations liées. L'Absolu qui soutient et attire l'esprit authentifie ses activités et ses représentations même inférieures, dès lors qu'elles concourent à la victorieuse remontée vers l'Un (*P.D.*, p. 140). S'il en est ainsi, il faut dire que l'esprit et, pris en charge par l'esprit, le monde nous parlent de Dieu et surtout parlent pour lui. Et c'est, pour Dieu, la seule manière de pouvoir nous parler et se manifester : comment le pourrait-il sans prendre pour organe la voix de l'esprit, laquelle retentit dans toute la création? Mais on voit aussi par là que l'échange religieux entre Dieu et l'homme n'est pas compromis. Il est vrai, il cesse d'être un échange (directement) *dialogué* [13] : cela signi-

12. La réponse qu'on va lire est très explicitement exposée par M. Duméry. Mais il offre aussi les éléments d'une autre réponse auxquels, malheureusement, il ne donne pas tous les développements qu'il faudrait. A l'objectant qui lui dit, dans son instance : « dans votre pensée, Dieu ne vérifie pas les déterminations que sont l'intelligence et l'amour », il laisse entendre, sans y appuyer : « Dieu ne vérifie pas l'intelligence et l'amour à la manière de déterminations complémentaires, et par conséquent distinctes, je l'accorde; mais je ne nie aucunement que Dieu vérifie l'intelligence et l'amour, comme des perfections simples pleinement identifiées dans l'indistinction de l'Un ». Nous verrons plus loin que telle est bien sa pensée et que, d'une manière générale, il affirme la présence en Dieu de toutes les perfections pures. Mais, répétons-le, cette affirmation n'est guère expressément soulignée. La réponse explicite, qu'on lira ici dans notre texte, revient à ceci : « Vous m'opposez, au nom de la religion vivante, la nécessité de concevoir un Absolu de dialogue; je vous montre qu'il n'en est rien. L'Absolu de dialogue ne s'impose ni au titre de la religion concrète ni à celui de la pensée critique ». De cette réponse, nous aurons à dire plus loin qu'elle remet en question le Dieu conscience et amour que M. Duméry professe pourtant par ailleurs (cfr *infra*, pp. 835-836).

13. Nous ajoutons le mot *directement*, car il y a tout de même, selon M. Duméry, une parole de Dieu : l'esprit et le monde, nous a-t-il dit, parlent pour lui. La question restera de savoir si la religion concrète se contente de cette parole indirecte, ou si au contraire elle ne vit pas d'un dialogue qui, pour être encore indirect et médiat (car de toutes manières, il est bien vrai qu'il n'y a pas de Dieu à l'homme, dans la vie présente, immédiation absolue), dépasse cependant la simple médiation des catégories et des schèmes suscités *naturellement* par l'acte-loi. Or, il en est ainsi. Dans la foi surnaturelle, il y a réponse à un appel de Dieu partiellement notifié au sujet par la médiation d'une attraction infuse, d'une sollicitation à croire.

fie seulement qu'il se soustrait aux métaphores psychologiques et sociologiques, pour se situer sur un plan plus profond. Il reste un échange authentique, parce que, si nous voyons bien, dans la prière, l'esprit se remet en présence de Dieu pour s'y ressourcer, pour y puiser une force toujours nouvelle dans son effort de conversion purifiée vers l'Un. Il ne va plus de l'*ego* à l'*alter ego* divin (conçu, toujours, quoiqu'on veuille, au plan de la piété psychologique, comme un ego psychologique), mais de la singularité spirituelle à la simplicité de Dieu en tant qu'elle nous féconde incessamment et qu'elle suscite l'esprit comme auto-créateur. Et c'est tout profit pour l'esprit. Le Dieu, considéré comme conscience-témoin, de la piété psychologique n'est pas sans péril pour l'authenticité de la vie spirituelle. Pris tel quel, « il est un schème, un mode de représentation relatif à un certain plan de conscience dont l'esprit risque de faire les frais ».

Il est vrai encore, dans un échange ainsi conçu, Dieu n'apparaît plus [14] comme le complément de nos manques, mais comme le ressort de notre énergie. Mais cela aussi est tout profit. La religion purifiée ne se contente ni des consolations de Dieu ni du Dieu des consolations. Il ne suffit pas que Dieu soit la force de notre faiblesse ; il faut (d'abord, mais non sans doute exclusivement) qu'il soit la force de notre force. Le mot de Rilke est profond : « Pour trouver Dieu, il faut être heureux, car ceux qui par détresse l'inventent, vont trop vite et cherchent trop peu l'intimité de son absence ardente » (*P.D.*, p. 130, n. 2).

Et qu'on ne dise pas que ce souci de purification de tout anthropomorphisme ou psychologisme finit par poser un Absolu impersonnel, et aussi indifférent qu'immuable. Le Dieu transordinal ne peut être que le contraire d'un Dieu-raison et d'un Absolu axiomatique. Puisque, comme on l'a montré, l'esprit se personnalise et se fait singulier dès le plan intelligible, l'Un, de qui il procède, ne peut être infrapersonnel, mais transpersonnel ; non pas moins, mais plus que personne [15]. Quant à l'indifférence, il est vrai qu'il y a en Dieu « apathie de sensibilité et apathie de jugement ». Mais la seule notion de création ou de procession suffit à souligner la générosité de Dieu. C'est lui qui pose la relation constitutive de l'esprit (*P.D.*, p. 131) ; c'est donc par le dedans le plus intime, par l'influx de la motion processive que Dieu se trouve au contact des personnes spirituelles. On ne saurait concevoir « philanthropie » plus foncière de la part de Dieu ; ou encore, en d'autres termes : Si l'un produit tout par surabondance, s'il est principe d'existence pour tous les êtres, il est difficile d'assimi-

---

14. Nous dirions, sans trahir, croyons-nous, la pensée de l'auteur : « n'apparaît plus *d'abord*... ».

15. On voit ici affleurer cette réponse trop peu appuyée que nous avions annoncée plus haut, p. 825, n. 12 et à laquelle nous aurons à revenir (cfr *infra*, p. 830).

ler son indifférence ou son immobilité à un manque de bienveillance et de générosité (*Ph.R.*, I, p. 281, n. 4).

Reste, dira-t-on, que l'échange plus directement dialogué semble être une présence plus directe, comme de visage à visage. Ici, selon la doctrine proposée, l'Absolu est présent simplement comme un Absolu d'exigence : présence de propulsion qui est plus de dos que de face, et où l'Absolu ne termine pas une intention tournée vers l'extérieur comme celle qui nous confronte à une chose ou à une personne. L'homme religieux peut-il s'en contenter? L'auteur en convient : la terminologie du dialogue est une traduction plus à la portée de la conscience incarnée; et c'est un fait que le corps de la religion, son expression historique s'énonce dans ce langage de dialogue et d'alliance. Mais la réduction critique (et peut-être aussi la réduction simplement vécue, chez les mystiques) nous a montré que l'homme religieux purifié — ou peut-être simplement fidèle jusqu'au bout à l'exigence de son intentionnalité —, retourne et dépasse ce vocabulaire en s'élevant à la conception, plus haut décrite, de la présence de propulsion, et se hausse jusqu'à un plan où les rapports entre Dieu et la conscience cessent de s'énoncer en termes psycho-sociologiques (*P.D.*, p. 133, n. 1). Plus rien que la certitude de la présence de l'Absolu à chaque moment de la vie de l'esprit, du contact de l'esprit avec l'Un, de l'utilisation de sa force.

En somme l'auteur, si nous voyons bien, à l'objection qu'on lui opposait de sacrifier le dialogue, répond qu'il le sacrifie en effet. Mais ne croyons pas, nous dit-il, qu'en raison de ce sacrifice, le retour réflexif sur la religion vécue (*zu der Sache selbst*) aboutisse à détruire l'objet de cette religion, à substituer au Dieu de la spiritualité concrète un autre Dieu. Il est vrai, la réduction critique décèle une dernière impureté dans l'Absolu de dialogue de la religion commune, arrêtée à un certain niveau; mais la religion vécue, lorsqu'elle va, comme chez les mystiques, jusqu'au bout d'elle-même, transcende ce niveau et débouche sur un Absolu qui est silence. De sorte que, pour finir, le philosophe, loin de trahir le Dieu de la spiritualité vivante, l'a éclairé et justifié.

*
* *

Nous ne pouvons porter un jugement sur l'ensemble des vues qui nous sont ici présentées. Il faudrait souligner les services rendus, reconnaître combien justement on s'efforce d'assurer le sens de l'authentique transcendance. Mais il faudrait aussi signaler bien des incertitudes : Notamment, quel est le véritable caractère de la démarche critique réductive par laquelle on veut nous conduire jusqu'à l'affirmation de Dieu : s'agit-il d'une « induction par signe », ou d'une déduc-

tion? Nous nous bornerons à formuler quelques remarques critiques sur la conception de l'Absolu transordinal, exclusif de toute ontologie.

Compléments à la conception hénologique de Dieu.

Les formules auxquelles l'auteur s'est arrêté n'atteignent pas à une telle clarté qu'elles lèvent tous les doutes sur la vraie signification de sa pensée. A notre sens, elles l'exposent même à certaines méprises qu'il nous faut d'abord écarter.

La théologie légitime, nous disait-on, n'explique pas Dieu; elle est simplement la science de l'effort par lequel nous allons à lui. On ne rendrait pas justice à l'auteur en l'interprétant dans un sens assez pragmatiste, comme s'il disait : nous ne connaissons, au sujet de Dieu, que la règle de notre comportement obligé à son égard : agissez comme si Dieu était bon, miséricordieux, etc. Selon M. Duméry, croyons-nous, notre science de Dieu est une vraie science, spéculative et contemplative [16] : si nous ignorons de Dieu ce qu'il est en soi, du moins savons-nous ce qu'il est pour le Cogito et en lui.

Cette dernière formule elle-même paraît recevable, dans la mesure où elle entend dire simplement que nous ne connaissons Dieu qu'à travers les médiations créées de notre esprit. N'est-ce point aussi ce qu'énonce la théodicée la plus traditionnelle, lorsqu'elle proclame que nous ne connaissons Dieu qu'*in alio* : sans doute, selon cette théodicée, les perfections simples se prédiquent de Dieu non dans un sens simplement figuré, mais dans un sens *propre, leur* sens propre (in significatione *earum* propria); et cependant, elles ne nous confèrent pas une connaissance *propre* de Dieu, en ce sens qu'elles ne nous le manifestent pas dans *sa* forme propre (per speciem *eius* propriam). Nous n'atteignons jamais Dieu qu'à travers sa réfraction dans notre esprit; notre théologie (naturelle) n'est que l'organisation critique et méthodique des multiples reflets, en nous, de l'Absolu.

Mais la théologie négative de M. Duméry irait-elle plus loin, entendrait-elle que non seulement nous n'atteignons Dieu qu'à travers les médiations créées, mais que Dieu ne vérifie pas en soi-même les per-

16. Sommes-nous trop généreux? Nous lisons, chez M. Trouillard interprétant Plotin : « Il n'y a pas dans le néoplatonisme de théologie spéculative », et encore : « Ces termes impropres (que sont « les perfections positives que l'on confère tout de même à l'Un ») ne désigneront donc pas (chez Plotin) un attribut du Principe, mais prescriront une attitude, réveilleront un acte qui est d'ailleurs une conspiration » (*La procession plotinienne,* Paris, 1955, p. 64 et pp. 52, 53). Or il semble que M. Duméry fasse sienne cette philosophie plotinienne, telle qu'il la trouve chez M. Trouillard. Mais la théologie spéculative que refuse, après Plotin, M. Duméry est celle qui prétend contempler en Dieu la présence des perfections positives *mutuellement complémentaires.* Ce n'est pas celle que nous lui prêtons dans notre texte. Reconnaissons cependant que ces formules de M. Trouillard et d'autres semblables contribuent à rendre incertain le moment *positif* de la conception de Dieu de M. Duméry.

fections (simples) désignées par ces médiations? Notamment M. Duméry estimerait-il que Dieu n'est, en soi, ni intelligence ni amour? Le lecteur pourrait être tenté de lui prêter cette négation, sur la base de textes nombreux et appuyés, relatifs au Dieu de l'inconnaissance. Mais nous lisons en sens inverse : « L'Un dépasse l'intelligence elle-même qui implique dédoublement et multiplicité » (*P.D.*, p. 122), et encore : « En ce sens, l'Un est supra-conscience et même supra-pensée. Ce n'est pas à dire qu'il soit moins que la conscience ou la pensée. L'unité indivise est présente à soi sans aucun décalage. Avec Plotin, il faut concevoir pour l'Un une espèce d'auto-discernement qui ne soit pas discrimination oppositive » (*P.D.*, p. 122, n. 1). Le sens de ces lignes n'est guère douteux : la forme d'intelligence refusée à l'Un est la seule intelligence objectivante où le sujet s'oppose à lui-même son objet; mais Dieu, nous dit-on équivalemment, vérifie en soi conscience et auto-discernement sans objectivation.

Ainsi également faut-il comprendre l'auteur lorsqu'il dit de l'Un qu'il est « transpersonnel » et plus que « personne » (*P.D.*, p. 131). Il cite, et sans aucun doute pour l'approuver, Lachelier admettant que Dieu soit dit « personnalité absolue », si l'on a soin « de faire les purifications nécessaires » (*P.D.*, p. 131, n. 1). Quelles purifications? De soi, la personne, conçue au niveau humain, comporte « intelligence unie à une sensibilité » et pensée objectivante. Cette forme de pensée ne peut être en Dieu; mais on vient de nous dire que Dieu était auto-discernement, sans discrimination oppositive; dans la mesure où le concept de personne, ainsi purifié de toute opposition immanente, désigne cet auto-discernement, M. Duméry l'estime vérifié en Dieu.

S'il y a ici une erreur, c'est celle de penser que seule une théologie hénologique est capable de ces purifications, et qu'au contraire la théologie ontologique, en fait et en droit, conçoit pour Dieu un type d'intelligence simplement objectivante, formant des desseins et concevant des plans nécessairement objectifs (les plans de la création), toutes choses qui, en effet, répugnent à l'absolue simplicité divine. En réalité, il n'en est rien. Quand la théologie traditionnelle attribue à Dieu l'intelligence et la connaissance, elle entend, elle aussi, auto-discernement sans discrimination oppositive et elle n'estime pas que cette conception ne soit possible que pour une hénologie plotinienne. Et, à ses yeux, ce n'est pas seulement la conscience que Dieu a de soi qui serait non-objectivante, mais la science divine de l'univers l'est, elle aussi, et au même degré : tel est le sens de la thèse thomiste suivant laquelle Dieu, le grand recueilli, ne connaît les choses et l'univers qu'en lui-même, dans sa propre essence. Qu'après cela, la théologie traditionnelle parle, en termes quelquefois intempérants et en tout cas inadéquats, des plans et desseins divins, comme s'il y avait en Dieu des essences idéales faisant face à l'intelligence divine, nous voulons bien l'accorder. Mais la théologie ontologique n'oublie jamais tout à fait que ce sont

là expressions déficientes, excusées par le fait qu'il nous faut parler de Dieu et que nous ne le pouvons, sans réintroduire tôt ou tard quelque anthropomorphisme. M. Duméry devrait, ce nous semble, accepter d'autant plus aisément cette excuse que lui-même consacre une bonne partie de son effort à justifier en théologie, moyennant certaines précautions critiques, l'usage des catégories, des schèmes et même des mythes.

Cependant, si M. Duméry professe, comme nous le pensons, que Dieu vérifie en soi intelligence (non objectivante) et amour, ne dit-il pas que nous ne pouvons lui « attribuer » ces perfections, ni les « prédiquer » de lui, « dans une même proposition » (*Ph.R.*, I, p. 204)? Ainsi Dieu ne *serait* pas intelligence, ni même auto-discernement, comme il ne *serait* ni conscience ni personne. Or, cette négation — outre qu'elle s'accorde mal avec l'affirmation précédente de la *vérification* en Dieu des perfections — n'est-elle pas vraiment excessive, expressive d'un « agnosticisme absolu de définition », que l'on ne peut que refuser [17]?

Ici encore, gardons-nous d'une interprétation trop précipitée. La négation de l'*attribution* que nous venons de lire se situe dans un contexte qui, pour une bonne part, la justifie : « note additionnelle » sur la Trinité dont nous allons chercher à reproduire le sens [18].

L'auteur observe que, pour viser Dieu correctement, il faut corriger la catégorie plotinienne, — pourtant privilégiée, nous l'avons vu — de l'unité ; il le faut, non seulement pour la raison qu'elle est doublée d'un schème (rapport à l'espace, à la quantité) mais parce que, même comme catégorie, elle est impuissante à « comprendre » l'Absolu. Mais comment la corriger? En lui associant la structure triadique, le schème de la Trinité. A vrai dire, celui-ci ne s'impose pas au titre de la réduction ; il arrive à la religion vivante chrétienne par une autre voie ; mais une fois reçu, il est possible d'en manifester rationnellement une certaine cohérence interne, d'en justifier en quelque mesure le bien-fondé. On dira par exemple : il ne se peut pas que Dieu soit un sujet sans objet ; un tel sujet serait « un éclair sans consis-

---

17. « Agnosticisme de définition » ; on reconnaît ici un mot forgé et accepté par le P. Sertillanges, dans *Le christianisme et les philosophies*, t. I, Paris, 1942, p. 270 : « Il y a agnosticisme absolu au point de vue définition ; car on ne peut définir Dieu en tout ni en partie, si aucun élément de définition ne peut réellement être commun à lui et à la créature (*ut quando idem diversis inest*). Or c'est ainsi ». M. Duméry ne cite pas ce mot, mais il se couvre de l'autorité du P. Sertillanges pour appuyer l'application à Dieu du nom de Super-être (*P.D.*, p. 60, n. 1 et p. 96, n. 2), et en somme, pour établir le bien-fondé de sa propre théologie négative. Cependant, si l'on a cru pouvoir reprocher au P. Sertillanges d'exagérer notre impuissance à connaître Dieu (cfr J. Maritain, *Les degrés du savoir*, Paris, 1940³, pp. 827 suiv.), on ne pourrait en tout cas lui prêter le refus de l'ontologie : à la différence de celle de M. Duméry, sa théologie veut demeurer et demeure en fait une théologie ontologique, au sens que nous donnons plus loin à ce mot.

18. On la trouve dans *Ph.R.*, I, pp. 200-204.

tance » ; mais, dans l'Absolu, l'objet suscité doit être au même niveau que son générateur ; il doit en être « l'expression rigoureusement fidèle, donc aussi active que son principe, sujet comme lui. Mais comment distinguer deux sujets, sans craindre la stérilité de la relation reflété-reflétant, sans durcir néanmoins l'opposition jusqu'à l'extériorité? Le seul moyen est de situer au même niveau un tiers sujet, doué de la même activité, capable de réfléchir adéquatement les deux autres, c'est-à-dire de leur renvoyer, avec une égale énergie, leur propre rayonnement. La Trinité devient ainsi l'affirmation d'une subjectivité à trois sommets, qui ne comporte pourtant qu'un même objet [19] ».

Voilà donc l'esprit mis en garde contre l'application *exclusive*, à Dieu, de la catégorie d'unité ; une désignation exclusivement unitaire risquerait de donner à penser qu'en disant de Dieu qu'il est *l'Un*, nous avons cerné son mystère ; en sachant maintenant qu'il est « trine », nous avons protégé sa transcendance.

Mais une nouvelle tentation nous guette : l'association des deux catégories, ou si l'on veut, la catégorie supérieure de l'uni-trinitaire, elle du moins n'égalerait-elle pas le transcendant? Non, pas davantage. Précisément parce qu'elle demeure, elle aussi, une catégorie, l'Absolu conserve, à son égard comme à l'égard de toutes les autres notions, la même transcendance inviolée. Concédons seulement qu'elle est, de toutes nos visées de l'Absolu, la plus haute. L'Uni-trinité est simplement le nom suprême, le sommet de l'intentionnalité chrétienne, « parce qu'elle relève le regard de la foi jusqu'à lui faire dépasser les antinomies logiques qui opposent unité et triadicité ». Certes, « il y a un mystère du Dieu un en trois personnes » (*Ph.R.*, I, p. 204, n. 3), mais ce mystère reste au-delà des structures intentionnelles (un et trine) qui permettent à la fois de l'exprimer et de le réserver. Autrement dit — et d'une manière tout à fait générale — nous devons nommer l'Absolu, « et tous les noms ne lui conviennent pas également », mais ceux qui lui conviennent le mieux, demeurent, eux aussi, de simples instruments de visée. Lui-même demeure au-dessus de tout nom, de « tout schématisme », de toute « structure logique », « de toute problématique » et en général, « de tout instrument réflexif ». Les noms divins ne sont jamais des prédicats d'attribution dont le sujet serait Dieu dans une même proposition.

19. La théologie classique dit : une même essence. Ce mot n'agréerait guère à M. Duméry, pour qui le mot essence ne peut s'appliquer à Dieu. Mais lui-même est bien obligé d'ajouter en note, à propos du mot « objet » : « Il va sans dire que les notions de sujet et objet perdent alors ce qu'elles connotent de psycho-empirique » (*Ph.R.*, I, p. 204, n. 1). Précisément, la notion d'essence n'est pas moins susceptible de la « purification nécessaire » pour être appliquée à Dieu. En vérité, on ne gagnerait rien à lui substituer, en théologie trinitaire, la notion d'objet. — On notera combien cette sorte de déduction, post factum, de la Trinité comporte d'analyse notionnelle (par ex., quand on nous dit : « Un sujet sans objet est un éclair sans consistance ; un objet sans sujet est une masse amorphe... Cet objet dans l'absolu doit être au même niveau que son générateur » (*Ph.R.*, I, p. 203). L'auteur, si sévère ailleurs pour toute espèce de formalisme, montre bien par son propre cas qu'aucune philosophie ne réussit à s'en passer.

La déduction trinitaire qu'on vient de lire soulève bien des doutes sur son principe, sur sa portée et sur la valeur des moyens termes qu'elle met en œuvre ; mais ces doutes ne peuvent pas nous arrêter ici. Si nous l'avons reproduite, c'est uniquement parce qu'elle nous permet d'éclairer la pensée de l'auteur sur l'application, à Dieu, des schèmes, des noms, des perfections simples, des attributs.

Et tout d'abord, nous voyons que l'auteur ne reprend rien de ses affirmations sur la présence et la vérification en Dieu des perfections (simples). En chrétien, il dit sans ambages : « *il y a* un mystère de Dieu en trois personnes ». Qu'est-ce à dire sinon qu'*en lui-même* Dieu *vérifie* — mystérieusement — unité (d'objet ; nous dirions d'essence) dans la trinité des personnes. Nous pouvons penser que M. Duméry consentirait à généraliser son affirmation. Comme il y a en Dieu présence d'une trinité mystérieuse, ainsi aussi, il y a présence et vérification d'intelligence non-objectivante, d'auto-discernement, d'amour, de générosité, de toute perfection pure.

Ensuite il est vrai, viennent deux restrictions :

1°) Ces noms, étant des catégories de notre esprit, « n'épuisent [20] » ni même n'égalent le mystère divin. Ils le désignent avec vérité, ils en sont les visées valables, mais ils ne le traduisent pas adéquatement. Cela vaut d'abord, estime l'auteur, de la catégorie unitrinitaire : elle atteint valablement l'Absolu ; elle est pour nous le seul moyen d'énoncer le mystère de Dieu en trois personnes — uni-trinité dont nous répétons qu'elle se vérifie en Dieu — mais elle ne l'énonce pas selon tous les caractères qu'elle revêt en son terme divin : inadéquation à laquelle, au reste, elle doit de pouvoir fonder l'appellation de mystère ; si notre visée était plénière, le Dieu trine aurait cessé d'être mystérieux. Mais cette restriction s'applique aussi, et en quelque sorte à fortiori, aux autres catégories : si Dieu est en lui-même auto-discernement — et il l'est en vérité — cependant, il transcende encore, par des caractères qui nous échappent, le type d'auto-discernement dont nous faisons l'expérience dans la conscience de nous-mêmes. Et surtout, Dieu ne vérifie pas l'auto-discernement ni les perfections simples en général à la manière de déterminations complémentaires. Nous qui les concevons, nous ne pouvons pas, dans nos conceptions, ne pas les distinguer réellement les unes des autres, ne pas les limiter les unes par les autres ; il va de soi qu'elles ne se trouvent pas en Dieu selon ces oppositions récriproques ; autrement, elles déchireraient l'unité divine.

Faut-il le dire, cette réserve est incontestable. On ne pourrait la nier qu'en supprimant le mystère et la simplicité divine, c'est-à-dire en perdant Dieu et en succombant à un authentique rationalisme [21].

20. Le mot se lit dans *Ph.R.*, I, p. 204, n. 3.
21. Au terme de son chapitre sur les relations trinitaires, le P. Billot écrit

2°) Mais l'auteur formule une seconde restriction, à première vue plus exorbitante. Les noms divins, nous dit-il, ne peuvent pas être attribués à Dieu ; « ils ne sont jamais des prédicats d'attribution dont le sujet serait Dieu dans une même proposition ». Enoncé dont le sens semble être celui-ci : nous pouvons parler de l'auto-discernement divin, de la bonté, de la générosité divine : ces perfections se vérifient en Dieu ; et néanmoins nous éviterons de dire que Dieu *est* bon, qu'il *est* généreux, qu'il *est* connaissant, et même qu'il *est* un. La raison en est facilement repérable : toute attribution selon la forme logique du jugement affirmatif (cela « est ») est, de sa nature même, une attribution additive : elle distingue le sujet de l'attribut comme une matière de la forme qui vient la parfaire ; elle implique la composition, la non-simplicité de son terme. A tous ces titres, il est aisé de voir qu'elle répugne à Dieu.

De nouveau, comment ne pas accorder que, *formellement,* cette restriction se justifie ? M. Duméry aurait tort de penser que la théologie ontologique ne serait pas ici consentante. Tout au contraire, elle sait, elle aussi, que Dieu étant simplicité pure, plénitude d'être dans laquelle les perfections simples effacent leur complémentarité réciproque, aucun *at-tribut* n'existe en lui, aucune perfection inhérente à l'essence divine comme à un sujet distinct et comme préalable.

Cependant, si *formellement* l'attribution ne peut s'appliquer à Dieu (puisqu'elle est, de sa nature même, additive), il est clair qu'*objectivement,* nous ne pouvons pas l'éluder. Il nous faut parler de Dieu et de la présence en lui des perfections pures. Et M. Duméry lui-même, nous l'avons vu, parle de l'auto-discernement divin et de la générosité divine. Mais comment éviter de traduire cette présence en termes de jugement affirmatif : Dieu est conscience et amour ? M. Duméry redoute, à tort, ces affirmations ; il suffit, pour écarter tout péril, de demeurer attentif au fait que Dieu ne vérifie pas l'objet de nos affirmations, selon la forme additive qu'il revêt dans nos jugements.

Ce reproche est vraiment mineur ; légère faiblesse que M. Duméry pourrait corriger sans modifier rien de substantiel à sa pensée. En somme, si notre critique s'arrêtait ici, nous ne serions pas loin d'un accord parfait.

QUE FAUT-IL PENSER DU REFUS DE L'ONTOLOGIE ?

Mais il nous faut bien venir à une objection plus grave, qui tiendra toute en ceci : l'hénologie qu'on nous propose ici n'est pas récusable

ces lignes au sujet de l'inadéquation de nos concepts par rapport au mystère trinitaire : « ...Apparentes repugnantiae non procedunt de Trinitate *ut in se,* sed *ut repraesentata in conceptibus quos de ea formamus ex dictamine revelationis* ...Vides igitur, repugnantiam nobis apparentem procedere totam ex repraesentatione *conceptuali* mysterii, quod ut in se, longe longeque est ab omni eo quod quacumque ratione pertingere sufficimus » *(De Deo Uno et Trino,* Rome, 1926 [7], p. 454).

en elle-même, mais en raison du refus de l'ontologie dont elle a cru, à tort, devoir s'accompagner.

Accord nécessaire de l'hénologie et de l'ontologie.

Ce refus n'est pas compatible avec la propre pensée de l'auteur, telle qu'elle s'est imposée à nous jusqu'à présent. Si Dieu est, en lui-même, auto-discernement et générosité, comment peut-on vouloir encore qu'il ne soit pas l'Etre? La conscience et l'amour ne sont-ils pas perfection, réalité, activité et existence? M. Duméry nous oppose ici : l'être est toujours « détermination »; nous ne pouvons le concevoir autrement que comme « ce qui est », essence, sujet d'existence, composition; il ne peut donc apparaître qu'« au niveau du créé, contemporain du multiple, du fini, de l'imparfait » (*P.D.*, pp. 96, 97); il ne peut être vérifié en Dieu; Dieu n'est pas l'être, il est super-être. Mais nous pouvons lui répondre qu'il en est de l'être comme de l'auto-discernement et de la générosité, et même de l'unité; ces catégories et les perfections qu'elles désignent sont, elles aussi, de l'aveu de M. Duméry, des déterminations; est-ce une raison pour les refuser à Dieu? M. Duméry ne l'a pas pensé : il a estimé pouvoir parler de Dieu en termes de conscience (non-objectivante), d'amour, d'unité, à condition de ne pas oublier que ces termes ne sont pas en Dieu selon leurs distinctions conceptuelles, ou, ce qui revient au même, à condition de viser, au-delà du mode d'opposition selon lequel ces perfections sont représentées dans notre esprit, le mode mystérieux d'identité selon lequel elles sont vérifiées en Dieu. Dès lors, M. Duméry ne peut rien faire valoir contre l'application de l'être à Dieu; je puis — et je dois — parler de l'être de Dieu, si du moins j'ai soin de viser, par delà le mode de composition essence-existence dont l'être s'enveloppe dans ma représentation, le mode (non-représenté) de l'Exister pur.

On le voit donc, il n'est possible de dénier l'être à Dieu que si on lui dénie en même temps la conscience, l'amour et même l'un. Ou si Dieu est super-être — et il l'est en vérité — il est aussi, dans une mesure à peu près égale, super-un. L'hénologie ne peut refuser l'ontologie qu'à condition de se refuser elle-même et d'opter pour un négativisme absolu : Dieu n'est plus conscience, pas même conscience auto-discernante. M. Duméry aurait-il fait cette option? L'interprétation que nous donnions, plus haut, de sa pensée, lui prêtait la reconnaissance, en Dieu, de l'intelligence non-objectivante. Nous continuons à croire que cette interprétation répond le mieux à ses intentions profondes. Mais il nous faut bien reconnaître que deux circonstances, au moins, contribuent à l'affaiblir. Tout d'abord, les textes qui l'appuient n'affleurent qu'ici et là : notes trop discrètes pour lui donner beaucoup de relief. L'élément négatif de notre in-connaissance de Dieu, de notre *docta ignorantia* est seul vraiment souligné; l'élément positif est,

le plus généralement, passé sous silence. Ensuite et surtout, la vigueur déployée dans la négation de l'Absolu de dialogue ne laisse pas d'inquiéter. Sans doute cette négation se justifie largement, dans la mesure où elle entend soustraire Dieu aux conditions du moi psychologique ou même du moi transcendantal : car on peut admettre, du sujet transcendantal, qu'il n'existe qu'en face d'autres sujets, que dans la réponse à l'interpellation adressée par d'autres moi ; dépendance, dans l'existence, qui ne peut, sans contradiction, être attribuée à l'Absolu : Dieu n'a pas besoin de nous parler pour être. Mais la négation de M. Duméry semble bien aller plus loin : cet Absolu, qui ne nous anime guère que comme une force de propulsion, qui est plus de dos que de face, ne semble plus un sujet, en aucun sens : non seulement il ne nous parle pas nécessairement, mais il ne nous parle pas même librement ; ou même, davantage, il semble qu'on le déclare incapable de nous parler et de nous entendre, de nouer ou d'accepter, de nous à lui, un échange dialogué ; se tourner vers Dieu dans une attitude de prière confiante et sûre d'être écoutée, c'est déjà, semble-t-il, méconnaître son caractère d'Absolu, c'est le dégrader au niveau de nos schèmes sociologiques.

Ne posons même pas, ici, la question de savoir si un tel langage ne rencontre pas le désaveu de la religion vivante commune et même de la religion des mystiques. Mais demandons-nous simplement s'il n'appelle pas la négation de toute conscience en Dieu. Si l'on pensait fermement de Dieu qu'il est en soi-même centre de conscience et autodiscernement, ne penserait-on pas, par là même, qu'il est capable de dialoguer ?

De là, pour finir, une incertitude, difficile à lever, sur la vraie pensée de l'auteur. Le plus souvent, anxieux d'éviter l'ontologie, il atténue à l'extrême la présence, en Dieu, des perfections simples ; mais alors, contre son intention, son Absolu glisse vers l'inconscience d'une sorte d'Absolu panthéistique. D'autres fois, il reconnaît que Dieu vérifie, sur un mode d'ailleurs mystérieux et éminent, les perfections ; et c'est, en dépit de la rareté de ses expressions, sa pensée la plus probable ; mais alors le refus de l'ontologie, de la doctrine qui désigne Dieu comme l'Exister pur, ne se comprend plus.

Justification intrinsèque de l'ontologie.

Mais le refus de l'ontologie n'est pas seulement incompatible avec la pensée la plus vraisemblable de l'auteur. En soi, il n'est pas justifié.

On s'en souvient, M. Duméry reproche à la théologie ontologique de menacer la transcendance de l'Absolu ; si Dieu est l'Etre souverain, et s'il suscite les êtres créés par communication d'être et par participation, autant dire qu'on voit en lui le terme supérieur d'une série homogène. Sans doute, contre ce danger d'univocité, la théologie ontologi-

que cherche à se garder vaille que vaille par le recours à l'analogie. Mais celui-ci n'est guère qu'un redressement opéré extérieurement et après coup sur un processus qui, de soi, et en vertu de ses exigences internes, objectivise et essentialise l'Absolu.

Cette critique est-elle méritée? Il ne paraît pas. On pourrait montrer que la théologie ontologique se fonde et se construit, sans détriment de la transcendance et de l'unité simple de l'Absolu, sans dégradation de Dieu au niveau de l'objet [22], et qu'elle doit cette réussite à un procédé d'analogie engagé dans sa constitution même et qui n'a rien d'extérieurement rapporté.

La démonstration rigoureuse dépasserait de beaucoup les limites d'un article. Nous ne pouvons qu'en donner le dessin général [23].

On verrait d'abord, par l'analyse des conditions d'un jugement quelconque, qu'il y a dans chacune de nos affirmations référence active des objets, des êtres imparfaits, à l'Etre illimité. C'est ce que montrerait l'étude des éléments du jugement, sujet et prédicat, mais plus encore, celle de la position d'être énoncée par la copule. Penser, juger, affirmer, c'est référer toutes choses à l'Absolu, poser celui-ci comme terme suprême de relation. Autrement dit, le rapport de participation et d'analogie est exercé et posé dans la position de tout objet; il n'est pas le fruit d'on ne sait quelle opération abstractive effectuée sur un objet de pensée qui eût été préalablement constitué sans lui; il ne dérive pas de l'expérience par un procédé de généralisation qu'on appliquerait, après coup, à ses données; tout au contraire, il entre dans la constitution même de l'expérience; son affirmation vécue et exercée est une des conditions à priori — et l'on pourrait même dire la condition par excellence — de la possibilité de nos objets. Dans la moindre de nos démarches intellectuelles, l'analogie divine est déjà engagée, au principe même : l'être absolu est posé comme la plénitude intensivement illimitée, comme l'Etre auquel tout le reste ne peut que participer, sans d'ailleurs que cet Absolu soit représenté en lui-même par aucun de nos concepts, sans donc aussi qu'on établisse d'eux à lui aucune communion dans un même genre ou dans une même espèce. Mais s'il en est ainsi, si l'affirmation de l'analogie entre dans les conditions mêmes de la pensée et de ses objets, on voit qu'elle jouit de la plus haute justification critique et qu'elle satisfait aux exigences les plus rigoureuses de la réduction. On ne peut nier l'analogie divine

22. On entend bien qu'en refusant à Dieu le statut d'un « objet », nous ne voulons pas donner à penser qu'il n'est pas « réel » ; nous signifions par là qu'il ne vérifie pas la condition de nos « objets de pensée » ; ces derniers, étant distincts du sujet qui se les oppose, ne peuvent pas, par là même, être la réalité plénière, dans laquelle se vérifie tout à la fois et indivisément et la richesse du sujet et celle de l'objet — c'est-à-dire ne peuvent pas être Dieu.

23. Nous la développons dans notre ouvrage, où nous renvoyons très expressément au livre récent de Ch. de Moré-Pontgibaud, *Du Fini à l'Infini*, Paris, 1957, lui-même inspiré, sous ce rapport, par la philosophie du P. Maréchal.

sans la poser encore, dans cette négation même, c'est-à-dire aussi sans détruire la possibilité même de penser.

Ainsi, la théologie ontologique est justifiée par cela même qu'elle est engagée dans la constitution de tous nos objets ; le recours aux perfections (pures) pour désigner déterminément l'Absolu transcendant est fondé sur le caractère constitutivement participatif de ces perfections : les perfections (pures) sont nécessairement posées par l'esprit comme des participations du Transcendant ; elles reçoivent leur sens de lui, et de lui seul ; nous sommes donc autorisés à le nommer lui-même par leur moyen ; à travers elles et par elles, c'est lui que nous connaissons.

S'en suit-il que l'Absolu cesse d'être pensable comme l'Un ? Nullement. On l'a déjà dit, la théologie ontologique s'accorde pleinement avec l'hénologie. Avec M. Duméry, voyons en Dieu l'unité pure, et nous pouvons dire le transordinal : car pour être vérifiées en lui, les perfections pures ni ne font nombre et ne composent entre elles ni ne constituent strictement des attributs inhérents à une nature distincte d'elles. Mais pour être l'Un, c'est-à-dire aussi pour ne point posséder formellement les déterminations, il n'en reste pas moins que l'Absolu les possède *éminemment*. Ce que disant, nous ne succombons pas à un verbalisme vain et vide. Nous exprimons simplement cette condition de plénitude d'être que la pensée confère à l'Absolu dans la position de tout objet. En somme, on doit reprocher à la théologie de M. Duméry son caractère négatif trop exclusivement appuyé. Certes, la théologie négative est pleinement fondée : il est très vrai que nous devons, dans notre discours sur Dieu, écarter de lui toutes les déterminations en tant que telles, en tant que se limitant et s'opposant les unes aux autres ; nous le devons, toujours pour le même motif critique : nous ne constituons aucun objet de pensée sans le référer, dans cette constitution même, à un terme dont nous écartons déjà, avant tout discours explicite, toute limitation, toute imperfection. C'est dans ce sens que « nous ne pouvons imposer à Dieu aucun nom qui lui convienne » et qu'« il est celui qu'on nomme par le *silence* » [24] ; et nous pouvons ajouter que Dieu échappe à la relation que noue un dialogue trop facile, le dialogue qu'ont entre eux les êtres au niveau psychologique et sensible. Mais la théologie négative doit pourtant être dépassée. Disons plus exactement : elle-même justifie et opère son propre dépassement dans le mouvement même où elle s'accomplit : car, le même acte de constitution des objets qui révèle Dieu comme l'au-delà de tous les objets

24. Dans un article récent consacré à la mémoire du P. P. Scheuer, S. J., *Une métaphysique « intérieure » et rigoureuse,* le P. G. Isaye, S. J., a présenté une métaphysique *ontologique* où les deux moments, positif et négatif, de la connaissance de Dieu s'équilibraient harmonieusement. Car si d'une part « nous ne pouvons imposer à Dieu aucun nom qui lui convienne : il est celui qu'on nomme par le silence », d'autre part, « grâce au principe d'analogie notre connaissance de Dieu n'est pas purement négative » (cfr *N.R.Th.,* 1958, p. 827 et p. 815).

et la négation des formes, le révèle pourtant aussi comme leur plénitude illimitée, comme la source dont ils participent, comme le terme qu'il faut désigner par leur moyen. Qu'est-ce à dire sinon que la via eminentiae est justifiée par la même raison qui justifie la via negationis et qu'en la suivant (en disant que Dieu est bon, volontaire, intelligent, personnel), nous ne faisons qu'exprimer en langage explicite une affirmation d'éminence qui était déjà posée dans la constitution de l'objet ? A tel point que refuser, au-delà de la théologie négative, la theologia eminentiae, ce serait, une fois de plus, contredire aux conditions mêmes qui président à la possibilité de la pensée. Et par là, l'on voit aussi que l'Absolu du dialogue retrouve, pour ainsi parler, sa justification et ses droits. Sans doute, M. Duméry a très bien vu que le Dieu de la religion vécue transcende, chez les mystiques du moins, la condition d'un « dialoguant » représenté sur le mode d'un être psychique et sensible faisant face à ses adorateurs. Mais chez ces mêmes mystiques — comme dans la prière de la communauté chrétienne — par delà ce mode inférieur du dialogue, l'Absolu récupère, éminemment, le statut de la personne interpellante et aimante, dont il est vrai de dire qu'étant centre de conscience, il peut nous parler et nous écouter ; certes, sa Parole, même dans le cas d'une révélation surnaturelle, passera toujours, dans la vie présente, par de multiples médiations ; et cependant c'est bien elle qui nous atteindra et qui déjà nous atteint, comme aussi, c'est Lui qui accueille, dans son savoir et dans son amour infini, le cri qu'il nous fait pousser vers Lui.

Louvain L. MALEVEZ, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean

L'origine et le sens primitif du mot « laïc »

Depuis quelques années se dessine un très fort mouvement pour redonner au laïcat toute sa signification dans l'Eglise. On parle de « l'heure des laïcs », et les théologiens s'appliquent à élaborer toute une « théologie du laïcat ». Un des points essentiels de cette théologie doit être de définir au départ le sens précis du mot « laïc ». Plusieurs auteurs s'y sont employés [1]. On s'étonne toutefois qu'aucune étude n'ait encore paru qui examine de façon approfondie la dérivation du mot et son sens primitif. Amusement de spécialistes, dira-t-on peut-être. Aucunement. Car la doctrine du laïcat qui s'esquisse un peu partout est rattachée par plusieurs auteurs au sens de base du mot « laïc ». Or un bref tour d'horizon révèle que, sur le sens fondamental du terme et, partant, sur sa portée théologique, on trouve pas mal d'affirmations gratuites ou qui du moins reposent sur une équivoque.

On semble croire assez généralement que le terme λαϊκός, au début de l'ère chrétienne, n'était pas en usage dans le monde païen; certains signalent en passant qu'il se trouve dans les traductions grecques de la Bible, faites par des Juifs du second siècle (Aquila, Symmaque et Théodotion), mais sans y attacher d'importance; le premier texte auquel on s'arrête d'ordinaire est celui de Clément de Rome. Aussi déclare-t-on que « laïc » est un terme ecclésiastique.

La plupart du temps aussi, puisqu'il faut bien constater que le mot λαϊκός n'est pas biblique, on cherche à compenser cette lacune en faisant remarquer que « laïc » est dérivé du substantif λαός, peuple, qui, lui, est fréquent dans l'Ecriture et y désigne d'ordinaire le

1. Voici les études que nous avons utilisées : F. X. Arnold, *Bleibt der Laie ein Stiefkind der Kirche?*, dans *Hochland*, 46 (1954), p. 401-412; 524-533; id., *Kirche und Laientum*, dans *Theol. Quartalschr.*, 134 (1954), p. 263-289; S. H. Box, *The Principles of the Canon Law*, Oxford, 1949; Y. Congar, O.P., *Qu'est-ce qu'un laïc?*, dans *Suppl. Vie Spir.*, 15 (nov. 1950), p. 363-392; id., *Jalons pour une théologie du laïcat* (Unam Sanctam, 23), Paris, 1953; E. Magnin, *L'Eglise enseignée. La discipline du clergé et des fidèles* (Bibl. cath. des sc. rel.), Paris, 1928; K. McNamara, *Aspects of the Layman's Role in the Mystical Body*, dans *Ir. Theol. Quart.*, 25 (1958), p. 124-143; G. Philips, *Le rôle du laïcat dans l'Eglise* (Cah. de l'act. relig.), Casterman, 1954; id., *La vocation apostolique du laïc*, dans *Rev. eccl. de Liège*, nov. 1957, p. 321-340; R. P. Spiazzi, O.P., *La missione dei laici*, Ediz. di Presenza, ²1952; A. Šuštar, *Der Laie in der Kirche*, dans *Fragen der Theologie Heute*, (éd. J. Feiner, etc.), Einsiedeln, 1957, p. 519-548; S. Tromp, S.J., *De laicorum apostolatus fundamento, indole, formis*, Roma, 1956 (pro manuscr.); G. W. Williams, *The Role of the Layman in the Ancient Church*, dans *The Ecumenical Review*, 10 (1958), p. 225-248. — On trouvera un bon bulletin bibliographique sur la question dans R. Tucci, S.J., *Recenti pubblicazioni sui « laici » nella Chiesa*, dans *Civ. Catt.*, 1958/II, p. 178-190.

peuple de Dieu en opposition aux nations païennes ; et on donne automatiquement à l'adjectif λαϊκός tout le contenu théologique du substantif λαός employé en ce sens ; étymologiquement, un « laïc » serait donc un membre du « laos », le peuple consacré à Dieu. Ainsi le P. Y. Congar écrit : « Notre mot « laïc » se rattache donc à un mot qui dans le langage juif, puis chrétien, désignait proprement le peuple consacré par opposition aux peuples profanes : nuance qui a été présente aux esprits, là du moins où l'on s'exprimait en grec, pendant les quatre premiers siècles ou même davantage [2] ». Dans ce cas, le mot aurait primitivement été synonyme de sacré, et il faudrait admettre que « le laïcat, rien que par son nom, s'avère porteur d'une vocation ». Si dans la suite, « laïc » est devenu presque synonyme de profane, ce serait par une déformation et un retournement complet du sens primitif.

Malheureusement, une telle présentation des choses repose sur une double confusion. Tout d'abord, on semble supposer que notre adjectif a été formé dans les milieux chrétiens primitifs ou dans le judaïsme contemporain, alors qu'il est attesté dès le troisième siècle avant notre ère dans les papyrus hellénistiques ; en outre, on rattache toujours λαϊκός au substantif λαός pris dans son sens général, qui, pour les chrétiens, est celui de « peuple de Dieu » (considéré dans son ensemble). Mais ce substantif, dans la Bible aussi bien que dans les textes profanes, a également un sens *spécial* : le « peuple » inférieur, en tant que se distinguant de ses chefs. C'est de cet usage restreint qu'a été formé l'adjectif λαϊκός, dès avant l'ère chrétienne. Le seul but de ces pages est de prouver ceci par les textes, afin d'aider à clarifier une notion qui est si importante dans les développements actuels de l'ecclésiologie.

La formation du mot λαϊκός

Le suffixe -ικός ne fait son apparition qu'à la fin du 5e siècle avant Jésus Christ. P. Chantraine, qui l'a étudié longuement [3], décrit ainsi sa fonction : « les adjectifs en -ικός exprimaient proprement une appartenance à un groupe » (p. 105) ; plus loin, il précise : « (une) appartenance à une catégorie, de façon spécifique » (p. 121). Ces adjectifs présentent donc nettement « une valeur catégorisante » (*ib.*) ; « exprimant l'appartenance, le suffixe s'est prêté à jouer un rôle classificateur » (p. 116). Bornons-nous à un exemple : ἀστεῖος, dérivé de ἄστυ (ville), signifie : cultivé, élégant, fin, ce qui peut se dire aussi bien pour les gens de la ville que pour ceux de la campa-

---

2. *Jalons pour une théologie du laïcat*, p. 19.
3. P. Chantraine, *Etudes sur le vocabulaire grec,* Paris, 1956, 3e partie : « Le suffixe grec -ικός » (p. 97-171).

gne ; ἀστικός par contre a un sens spécialisé : urbain, citadin, par opposition à rural.

L'intérêt de ces constatations pour le cas présent est évident : elles nous invitent déjà à penser que λαϊκός s'appliquera à quelqu'un qui appartient au λαός mais si ce substantif a un sens spécifique — et nous verrons que c'est le cas — le suffixe -ικός donnera probablement à l'adjectif ce sens spécialisé, et indiquera, à l'intérieur du peuple, une catégorie opposée à une autre. C'est ce que nous constaterons dans les textes.

Les papyrus et les inscriptions.

Dès le début de la littérature grecque, le substantif λαός désigne non seulement le peuple en général mais aussi la masse de la population en opposition à ses chefs [4]. Dans les papyrus d'Egypte, il revient régulièrement pour indiquer la population de la glèbe, la masse des paysans, appelée aujourd'hui « fellahs » [5], par exemple dans ce papyrus du troisième siècle avant Jésus Christ : « la population paysanne (ὁ λαός) vient en ville pour faire cuire ses citrouilles [6] ». Dans le contexte *cultuel* du service des temples ou des mystères, le mot λαός désigne parfois les « laïcs », les gens qui viennent assister aux cérémonies du culte [7].

Quant à l'adjectif λαϊκός, il n'est nulle part attesté dans les textes littéraires. On le trouve uniquement dans les papyrus, pour indiquer ce qui concerne le λαός, au sens spécialisé que nous venons de dire [8]. Le texte le plus ancien où le mot apparaît est un papyrus

4. Voir l'article λαός dans Kittel, *Theol. Wört. zum N.T.*, IV, p. 29-39. Pour Homère, ce sens restreint y est ainsi décrit : « die *untergegebene Bevölkerung* gegenüber dem Herrscher » (p. 30) ; comp. p. 31, l. 29-35.

5. C'est la définition donnée par F. Preisigke, dans ses dictionnaires des papyrus au mot λαός : « die eingeborenen Ägypter (heute Fellahs)... Sie bilden die breite Massa des kleinen Landvolkes », *Fachwörter der öffentlichen Verwaltungsdienstes Ägyptens in den griechischen Papyrusurkunden*, Göttingen, 1915, p. 116 ; « der eingeborene, den tieferen Volksschichten angehörige Ägypter (im Gegenstand zu den herrschenden und höher stehenden Kreisen) », *Wört. der griech. Papyrusurkunden*, II, col. 6.

6. *Papiri Greci e Latini* (Pubbl. della Società Italiana), 380, 5, (cité dans Preisigke, *Wört.*, II, 6) : ὁ λαὸς (Bauernvolk) ἐν τῇ πόλει τὰς κολυκύνθας ὀπτῶσιν. Citons un texte très éclairant de l'inscription de Rosette, de Ptolémée V (début du 2e siècle av. J.C.) : ὅ τε λαὸς καὶ οἱ ἄλλοι πάντες (ligne 12), cfr C. et T. Müller, *Fragm. hist. graec.*, Paris, Didot, 1853, p. (1)-(42). Cette expression y est ainsi commentée par Letronne, p. (16)-(17) : « ...opposition remarquable. Je crois que ὁ λαός désigne *le peuple*, les classes des *laboureurs* et d'*artisans*, et οἱ ἄλλοι πάντες tout ce qui n'était pas le peuple, tels que les *militaires*, les *employés* et les *prêtres* ».

7. Voir les exemples dans Kittel, *Th. W.*, IV, p. 31, l. 33-37 et n. 7.

8. F. Preisigke, *Wört.*, II, col. 2, définit ainsi λαϊκός dans les papyrus : « den ägyptischen Zivilisten betreffend (in Gegenstand zum königlichen Beamten, Lehensträger, Staatspächter, usw) ».

de Lille (3e siècle avant Jésus Christ), qui à cet endroit est malheureusement fragmentaire; dans une sorte de liste de dénombrement, on lit les mots λαϊκὰ τεθραμμένα, que l'éditeur lui-même avoue ne pas comprendre [9]. Mais on peut en saisir le sens, grâce à un papyrus de Strasbourg (120 avant Jésus Christ), où la même expression revient [10]. Un fonctionnaire de l'Etat écrit à un subalterne qu'il s'agit d'accélérer le transport du blé vers les embarcadères du Nil; à cette fin il lui donne l'ordre suivant : « mets dès maintenant à la disposition des fourrageurs toutes les bêtes de somme *de la population* de ton district : πάντα τὰ ἐν τοῖς κατά σε τόποις λαϊκὰ [τεθραμμένα] » « Laïc » signifie ici : ce qui appartient à *la population des campagnes,* distinguée de l'administration officielle [11]. Signalons enfin une formule qui a pris un caractère technique à l'époque romaine : λαϊκὴ σύνταξις, et qui désigne la « capitation », la taxe par tête, que doivent payer tous les membres de la population à l'administration civile [12].

De ces différents textes résulte que, dans les papyrus, λαός a un sens spécifique et restreint; la même remarque s'applique à l'adjectif λαϊκός : pour reprendre l'expression de P. Chantraine, le mot a une valeur classificatoire, catégorisante; il ne sert donc pas à désigner le peuple considéré comme un tout, comme un groupe ethnique opposé à un autre, mais plutôt, à l'intérieur de ce groupe, la masse des habitants, la population, en tant qu'elle se distingue de ceux qui l'administrent.

Les traductions grecques de la Bible.

Ces textes-ci surtout sont intéressants pour nous, car ils constituent très vraisemblablement la préparation immédiate de l'usage chrétien, étant donné que λαϊκός y est toujours utilisé dans un contexte religieux. Dans les *LXX,* si λαός désigne le plus souvent le peuple d'Israël considéré dans son ensemble par opposition aux nations païennes (ἔθνη), il est appliqué aussi à la masse du peuple, par opposition à ses chefs, surtout aux prêtres ou à tous ceux qui

---

9. P. Jouguet, *Papyrus grecs de Lille,* Paris, 1928, I, 10, l. 4 et 7.
10. F. Preisigke, *Griech. Papyrus zu Strassburg,* 93, 4.
11. Comparer l'expression λαϊκὴ βοήθεια dans *B.G.U.* (= Äg. Urk. aus den Museen zu Berlin. Griech. Urk., I-VIII, 1895-1933), 1053, 11, de l'an 13 av. J.C. Cette formule désigne la charge du βοηθός, fonctionnaire qui devait protéger la population.
12. On trouve plusieurs fois cette expression dans les papyrus de Tebtunis de la collection des *Michigan Papyri* : vol. II (*P. Tebt.,* I), 121, recto, II, 8, 2 et III, 3, 2; vol. V (= *P. Tebt.,* II), 241, 31 et 35; 355, 6. Elle est synonyme de λαογραφία, qui est beaucoup plus fréquent, et qui désigne la taxe à payer pour l'inscription dans les registres de l'état civil. Voir J. A. S. Evans, *The Poll-tax in Egypt,* dans *Aegyptus,* 37 (1957), p. 259-265.

exercent une fonction religieuse (prophètes, lévites). Au Sinaï, Yahvé donne cet ordre à Moïse : « Que les prêtres et le peuple (οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ λαός) se gardent de rompre les barrières » (*Ex.*, XIX, 24). Après la menace de Jérémie contre le Temple, il est dit : « Prêtres, prophètes et peuple (οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ ψευδοπροφῆται καὶ πᾶς ὁ λαός) entendirent Jérémie prononcer ces paroles dans le Temple de Yahvé » (*Jér.*, XXVI, 7)[13].

C'est de cet usage spécial de λαός dans le cadre du culte que vient l'emploi de λαϊκός dans la tradition juive et chrétienne. Mais le mot ne se trouve pas dans les *LXX*. Il est d'autant plus significatif que les traducteurs juifs du second siècle, Aquila, Symmaque et Théodotion, non contents de ce qu'ils trouvaient ici dans la Bible grecque, aient éprouvé le besoin d'introduire le terme hellénistique λαϊκός dans leurs traductions et aient même forgé un terme entièrement nouveau, λαϊκόω, comme nous le montrerons plus loin.

L'adjectif λαϊκός ne se rencontre qu'à trois endroits de la Bible dans ces traductions grecques tardives[14] : en *I Sam.*, XXI, 5 (et 6) chez les trois traducteurs, Aquila, vers 120-140, Symmaque et Théodotion, à la fin du second siècle; en *Ez.*, XLVIII, 15 chez le second et le troisième; en *Ez.*, XXII, 16 enfin chez Symmaque seul. Commençons par le texte de *I Sam.*, XXI, 5-6. Il s'agit de l'épisode bien connu où David arrive au sanctuaire de Nob et demande cinq pains au prêtre Achimélech. Celui-ci répond au fugitif : « Je n'ai pas sous la main de pain *ordinaire,* il n'y a que du pain *consacré* ». Le mot hébreu traduit ici par « ordinaire » est *ḥol,* profane; la traduction des *LXX* était correcte : ἄρτοι βέβηλοι, des pains profanes, c'est-à-dire qui peuvent servir à l'usage commun. Les traducteurs postérieurs y substituèrent pourtant λαϊκός (laïc) ; mais l'idée reste la même : il s'agit de pains non réservés au culte, que tout le monde peut donc utiliser[15]. Au verset suivant, le mot revient encore dans le texte de Symmaque. Nous sommes toujours dans le contexte du culte : le prêtre veut bien donner à David et à ses hommes du pain consacré, à condition qu'ils soient rituellement purs (littéralement : « saints »), c'est-à-dire n'aient pas eu de rapports avec les femmes. David le rassure : ils sont en état de pureté, quoique le voyage qu'ils font en ce moment ne soit qu'un « voyage profane » (*LXX* : ὁδὸς βέβηλος). La traduction de Symmaque porte ici : ὁδὸς λαϊκή ; de même les *Quaestiones in I Reg.* du Pseudo-Jérôme : « via haec laica est » (*P.L.*, 23, 1342, C). Ce « voyage laïque » est donc une expédition où la loi

13. Autres exemples : *Néh.*, VII, 73; *Is.*, XXIV, 2; *Jér.*, XXIII, 34; XXVI, 11; XXIX, 1; XXXVI, 9.

14. Les fragments qui en subsistent ont été publiés par F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt...*, 2 vol., Oxford, 1875.

15. Voir l'explication d'Origène citée dans Field, I, 525, n. 7.

de sainteté, la règle rituelle de la continence, n'était pas de rigueur. Dans tout ce passage le contraste est toujours le même : c'est à « saint » ou « consacré » (ἅγιος au sens rituel) qu'est opposé « profane » ou « laïc ».

Les deux autres textes appartiennent au livre d'Ezéchiel (XXII, 26; XLVIII, 15). Il faut se rappeler que ce prophète était prêtre, que sa théologie était surtout centrée sur la loi de sainteté, le culte du Temple et la liturgie. Dans la ville sainte de l'avenir, les prêtres rempliront dignement leur office dans le Temple (XLIV, 15-31); en particulier, dit Yahvé au prophète, « ils apprendront à mon peuple à distinguer le sacré du profane (*LXX* : ἀνὰ μέσον ἁγίου καὶ βεβήλου) et leur feront connaître la différence entre le pur et l'impur » (XLIV, 23). Les mêmes expressions se trouvaient déjà en XXII, 26, mais sous forme de réquisitoire contre le sacerdoce, qui jusqu'à présent avait négligé ses obligations. Ici l'opposition entre « sacré » et « profane » des *LXX* est devenue dans Symmaque l'opposition entre « sacré » et « laïc »; mais le sens est le même.

Dans la description des derniers chapitres sur la ville de l'avenir, cette séparation du sacré et du profane est fort appuyée. Notre passage (XLVIII, 15) appartient à cette série de visions symboliques qui montrent la restauration future de la Palestine, le partage du pays entre les tribus et le nouveau Temple. Au centre du pays, entre les territoires de Juda et de Benjamin, se trouvera le domaine sacré réservé à Yahvé; il comprendra trois bandes parallèles d'est en ouest : au milieu, la part des prêtres avec le Temple; au nord, la part des lévites; au sud, celle de la maison d'Israël (XLV, 1-6; XLVIII, 9-22). L'enceinte du Temple aura pour fonction de « séparer le sacré du profane » (XLII, 20). Il faut avoir cette doctrine typiquement sacerdotale présente à l'esprit pour bien comprendre notre verset. Il décrit, dans la réserve, la part qui revient à la ville et qui est nettement distincte de celle des prêtres et des lévites : « Quant aux cinq mille coudées qui restent en largeur sur les vingt-cinq mille, ce sera un territoire *profane* (*ḥol*) pour la ville, pour ses habitants et pour les paturâges » (*Ez.*, XLVIII, 15). Dans les *LXX*, le mot *ḥol* a été traduit ici (comme en XLII, 20, cité plus haut) par προτείχισμα, le territoire qui s'étend devant le mur (du temple); Aquila a préféré la traduction littérale : βέβηλος (profane), mais Symmaque et Théodotion ont remplacé celle-ci par le terme λαϊκός : « un territoire laïc ». On voit donc ce que le mot signifiait pour ces deux traducteurs : il désignait la partie de la réserve située en dehors de l'enceinte sacrée et à laquelle *tout le monde* (le λαός, « le peuple », au sens restreint) avait accès [16].

16. Il est intéressant de constater que ces différents termes, par leur sens étymologique et fondamental, expriment pratiquement tous la même chose : l'hébreu *ḥol* (à rapprocher de l'arabe *ḥalla,* il est permis) signifie : ce que chacun

On constate par conséquent que, aussi bien en *I Sam.*, XXI, 5-6 qu'en *Ez.*, XXII, 26 et XLVIII, 15, λαϊκός est toujours utilisé dans un contexte cultuel : « laïc » s'oppose à « sacré » (*qōdeš*, ἅγιος) et caractérise ce qui pouvait être employé par tout le monde pour des usages profanes [17]; remarquons également que le terme n'est pas en-

---

peut employer, là où tout le monde peut venir, bref, ce qui n'est pas réservé; le grec βέβηλος des *LXX* (rac. βα-, cfr βαίνω) = où l'on peut *marcher*, dont *l'accès* n'est pas interdit, de là, profane; le latin « profanus » = quod pro fano est, ce qui est en dehors de l'enceinte sacrée; la même idée était exprimée dans la version des *LXX* par le mot προτείχισμα (comp. la vieille latine : *antemurale*), si l'on songe qu'il s'agissait du mur du temple (cfr XLII, 20); le nouveau mot λαϊκός enfin = ce qui concerne le « peuple », dans l'occurrence la masse de la population qui n'est pas affectée au service du culte. Tous ces termes expriment la même idée : ils désignent une chose qui n'appartient pas au domaine réservé du sacré.

On peut encore se demander ce qui a porté les traducteurs postérieurs à introduire le mot hellénistique λαϊκός aux endroits que nous avons examinés. En *Ez.*, XLVIII, 15, ils ont probablement jugé que le mot προτείχισμα des *LXX* n'indiquait par lui-même qu'un espace matériel; il fallait, pour rendre l'hébreu *ḥol*, un terme plus précis indiquant la fonction de cet espace du point de vue cultuel, sa relation à l'enceinte du Temple; d'où βέβηλος d'Aquila, λαϊκός de Symmaque et de Théodotion. Mais βέβηλος lui-même, comme traduction de *ḥol*, semble avoir été évité par les deux derniers traducteurs (pour autant qu'on peut juger par le peu qui nous reste). Le motif ne serait-il pas la résonance nouvelle que βέβηλος avait prise dans le judaïsme tardif? Dans les *LXX*, ce mot, traduction normale de *ḥol*, désignait les choses profanes, non consacrées, à l'intérieur du peuple juif (voir *Lev.*, X, 10; *I Sam.*, XXI, 4, 5; *Ez.*, XXII, 26; XLIV, 23); mais dans le II^e^ et le III^e^ livres des Maccabées, il prend un sens nettement péjoratif et est utilisé pour caractériser les *impies*, surtout les païens qui profanent les objets sacrés (*II Macc.*, V, 16; *III Macc.*, II, 2, 14; IV, 16; VII, 15; voir déjà *Ez.*, XXI, 25, 30). Pour dire d'une chose qu'elle était — non pas profanée, souillée — mais simplement profane, c'est-à-dire non sacrée, un autre mot devenait souhaitable. Remarquons que chez Philon et dans le Nouveau Testament également, βέβηλος est toujours pris en ce sens péjoratif. Le mot λαϊκός le remplaçait donc avantageusement.

17. Par là on comprend quel sens il faut donner au verbe rarissime λαϊκόω, qui à notre connaissance n'est attesté dans aucun texte d'aucune époque sinon tout juste chez nos traducteurs du second siècle, à trois endroits, *Dt.*, XX, 6; XXVIII, 30; *Ez.*, VII, 22 (et dans quelques manuscrits des *LXX* pour *Ruth*, I, 12). Les deux passages du Deutéronome se réfèrent à une prescription cultuelle du Lévitique (XIX, 23-25) : celui qui plantait une vigne devait pendant trois ans considérer ses fruits comme impurs, la quatrième année, il devait les consacrer à Yahvé et, la cinquième seulement, il pouvait commencer à les cueillir pour lui-même. Le premier des deux textes dit : « Qui a planté une vigne et n'en a pas encore cueilli les premiers fruits? » Le verbe *ḥalal*, que ces derniers mots traduisent, signifie le plus souvent « souiller, profaner », mais ici et en *Dt.*, XXVIII, 30, son sens est moins fort : « commencer à traiter comme commune (ou profane) » une chose qui auparavant était réservée à Dieu. Les *LXX* (καὶ οὐκ εὐφράνθη ἐξ αὐτοῦ) ne rendaient pas cette nuance. Mais les trois autres traducteurs (et Aquila seul pour *Dt.*, XXVIII, 30) l'ont parfaitement exprimée par un verbe nouveau : (καὶ οὐκ) ἐλαΐκωσεν (αὐτόν). De même encore saint Jérôme dans la Vulgate : « Quis est homo qui plantavit vineam et necdum *fecit eam esse communem* et de qua vesci om-

core employé pour des personnes, comme dans l'usage chrétien postérieur, mais seulement pour des *choses* inanimées (des pains, un voyage, un territoire). Il faut concéder à l'opinion courante que le mot n'aurait pu être choisi pour caractériser les païens, les non-juifs : il désigne toujours des réalités qui font partie du peuple de Dieu; mais ce que le mot « laïc » désignait formellement, ce n'était pas cette appartenance elle-même, mais le fait qu'à l'intérieur du peuple c'était là les choses non consacrées à Dieu.

Les plus anciens textes chrétiens.

Commençons par souligner un détail qui étonne : λαϊκός est un mot très rare dans l'Eglise primitive avant le 3e siècle. Pour les textes grecs, le compte est vite fait : un unique passage de Clément de Rome, trois de Clément d'Alexandrie et un d'Origène [18]. On ne trouvera pas notre terme ailleurs dans les Pères Apostoliques, pas davantage chez les Apologètes ou chez Irénée. C'est dire qu'il ne devait pas exprimer par lui-même une notion théologique tellement centrale.

Plus d'un indice fait penser que ce mot a été emprunté directement au judaïsme hellénistique : le premier auteur qui l'emploie, Clément de Rome, était probablement de descendance juive; on retrouve l'expression dans les Pseudo-Clémentines, œuvre principale du judéo-christianisme hétérodoxe; et le contexte dans lequel Clément de Rome s'en sert, dans son épître aux Corinthiens, a trait au culte de l'ancien Temple, exactement comme chez les traducteurs juifs du second siècle.

Voici ce texte de Clément. Les « laïcs » y sont opposés à ceux qui s'occupent du culte : « Au grand-prêtre, aux prêtres et aux lévites des fonctions particulières ont été conférées; aux prêtres, on a marqué des places spéciales; aux lévites incombent des services propres; les laïques (λαϊκὸς ἄνθρωπος) sont liés par des préceptes familiers aux laïques » (XL, 6). L'aspect qui frappe immédiatement, c'est la distinction si nette entre prêtres, lévites et laïcs. C'est ce que nous avions déjà constaté pour *Ez.*, XLVIII, 15, dans les traductions de Symmaque et de Théodotion : la description du territoire réservé à Yahvé

---

nibus liceat? » Cette traduction — ou plutôt cette paraphrase — exprime très bien la nuance du verbe λαϊκόω (qui fut probablement forgé par Aquila) : non pas « profaner » mais « faire entrer dans l'usage commun ce qui auparavant était consacré à Dieu ». (On serait tenté de dire « réduire à l'état laïc », si l'expression n'était pas réservée à un cas très spécial en droit canon). En *Ez.*, VII, 22 par contre, on ne voit guère de différence entre λαϊκώσουσιν d'Aquila et βεβηλώσουσιν des Septante; Aquila a peut-être choisi ici cette traduction par simple souci littéraire d'éviter la répétition du même mot, puisque βεβηλώσουσιν se trouvait déjà à la fin du verset précédent.

18. Ajoutons le texte de l'épître de Clément à Jacques, V, 5, dans les Pseudo-Clémentines.

dans la Palestine idéale distinguait trois sections : celle des prêtres, avec le Temple au milieu ; au nord, celle des lévites ; au sud, le terrain « laïque », destiné à la ville et à ses habitants. La différence avec le texte de Clément, c'est que dans cette description d'Ezéchiel comme dans tous les textes non chrétiens (aussi bien juifs que païens) cités jusqu'ici, λαϊκός était employé pour des choses ; Clément l'applique maintenant aux personnes (ὁ λαϊκός ἄνθρωπος) et cet usage deviendra prépondérant dans l'Eglise.

Chez Clément d'Alexandrie, la transposition du contexte juif au contexte proprement chrétien est accomplie, mais on garde la même division ternaire : à la série « prêtres, lévites, laïcs » que nous avons rencontrée jusqu'ici succède maintenant cette autre : « prêtres, diacres, laïcs », qui reviendra couramment dans la suite. Clément écrit : « Il (saint Paul) admet le mariage d'un homme à une seule femme, soit pour le prêtre, soit pour le diacre, soit pour le laïc [19] ». Un autre passage des *Stromates* laisse de nouveau voir que le terme « laïc » venait du vocabulaire juif. Dans la description qu'il donne du Temple de Jérusalem pour en dégager la signification allégorique, il distingue l'endroit où pénétrait seul le grand prêtre (le Saint des Saints), celui qui était réservé aux prêtres (le Saint), et le parvis accessible à tous les Hébreux ; le Saint était séparé du parvis par un rideau (κάλυμμα, cfr *Ex.*, XXVII, 16). Jouant sur les mots, Clément indique ainsi la destination de ce rideau dans le culte : τὸ μὲν οὖν κάλυμμα κώλυμα λαϊκῆς ἀπιστίας[20], où les derniers mots sont à prendre métonymiquement au sens de λαὸς ἄπιστος : « le rideau tenait à distance le peuple infidèle (litt. : l'infidélité laïque) ». Cet exemple montre avec toute la clarté désirable combien « laïc » est utilisé pour désigner le peuple en tant que distinct des prêtres chargés du culte et même séparé d'eux ; ici, le contexte donne au terme une nuance franchement péjorative [21].

Dans l'unique texte d'Origène où se rencontre λαϊκός [22], ce mot est opposé à *clerc, prêtre,* et *diacre*. Le mot κλῆρος est nouveau dans

19. *Strom.*, III, 12, 90, 1 (*G.C.S.*, *Klemens*, II, 237, 21 ; *P.G.*, 8, 1189, C).
20. *Strom.*, V, 6, 33, 3 (*G.C.S.*, *ib.*, 347, 33 ; *P.G.*, 9, 57, A).
21. Nuance qui est encore plus forte dans *Paedag.*, III, 10, 83, 2 (*G.C.S.*, I, 213, 16) : λαγνεία κέκληται τὸ λαϊκὸν καὶ δημῶδες καὶ (τὸ) ἄναγνον (le texte de Migne, *P.G.*, 8, 508, B, au lieu de λαϊκόν, porte λαγνικόν) ; « laïc » signifie ici : « ce qui est caractéristique du peuple, vulgaire, grossier », et sert à expliquer la λαγνεία, le libertinage. Il est difficile de ne pas voir dans cette conception ésotérique et aristocratique d'opposition au λαός (le peuple, au sens péjoratif) une influence de l'éducation grecque de Clément.
22. *In Jerem.*, hom. XI, 3 (*G.C.S.*, *Orig.*, III, 80, 19 et 81, 6 ; *P.G.*, 13, 369, C-D).

ce contexte ; mais à part cela, nous restons bien dans la ligne de l'interprétation qu'avait amorcée Clément de Rome, et que nous avons retrouvée chez Clément d'Alexandrie. On peut dire que ce vocabulaire deviendrait véritablement traditionnel [23].

Examinons maintenant les plus anciens textes latins. Allait-on, dans l'Eglise occidentale, adopter directement le mot « laïc » venu du grec, ou ferait-on un effort pour le traduire par un mot authentiquement latin ? Un texte des plus intéressants à ce propos est la très ancienne version latine de l'Epître de Clément de Rome : on y assiste pour ainsi dire à l'essai de transposition de notre mot du milieu grec en milieu latin. Découverte par Dom G. Morin au grand séminaire de Namur et publiée par lui en 1894 [24], cette version est probablement le texte latin chrétien le plus archaïque que nous possédons actuellement : il date du second siècle, peut-être même de la première moitié de ce siècle [25]. Notre passage, ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται, 40, 6, y reçoit une traduction significative : « *Plebeius* homo *laicis* praeceptis datus est [26] ». Nous avons ici la première attestation du mot *laicus* dans le latin chrétien. Mais, comme on l'aura remarqué, des deux mentions de λαϊκός dans le grec, seule la seconde est rendue par *laicus* : *laicis praeceptis* pour τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν, mais *plebeius homo* pour ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος ; le mot d'emprunt « laicus » n'est donc utilisé que pour la *chose* inanimée (*praeceptis*), non pour *homo*. Or nous avons tout juste constaté plus haut que tel était l'usage dans tous les textes non chrétiens ; la différence de traduction dans les deux cas est donc un signe d'archaïsme [27]. Comment le traducteur comprenait-il *plebeius homo* ? Le

---

23. Voir par exemple Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 28, 12 ; VI, 19, 17 ; XLIII, 6, 10, 13 ; Pseudo-Clémentines, *Hom.*, *Ep. Clem.*, 5, 5 : ici, les laïcs sont caractérisés comme les « discentes » ou encore comme ceux qui s'appliquent aux affaires de la vie courante (ἐν ταῖς βιωτικαῖς χρείαις), tandis que l'évêque *Vig. christ.*, 3 (1949), p. 67-106 ; 163-183 (cfr p. 86-92).

24 *Anecdota Maredsolana*, II, Maredsous, 1894.

25. Chr. Mohrmann, *Les origines de la latinité chrétienne à Rome,* dans *Vig christ.*, 3 (1949), p. 67-106 ; 163-183 (cfr p. 86-92).

26. Le manuscrit portait « plebs eius » qui ne donne pas de sens ; Dom Morin corrige en *plebeius*. Quant aux mots *datus est,* ils supposent la lecture δέδοται, attestée par certains manuscrits (au lieu de δέδεται).

27. Chr. Mohrmann (*art. cit.*, p. 102) y voit plutôt un purisme : choix du mot authentiquement latin (*plebeius*) à côté du mot d'emprunt *laicus*. Mais alors, pourquoi *laicus* a-t-il quand même été conservé deux mots plus loin ? Le traducteur a vu une différence entre les deux emplois de λαϊκός dans le grec. D'après M[lle] Mohrmann elle-même, il a été très sensible aux différentes nuances de son texte. Il nous semble plus probable que ce traducteur, encore habitué à voir λαϊκός uniquement utilisé pour des choses, devait trouver bizarre la formule de Clément ὁ λαϊκός ἄνθρωπος ; il a préféré la traduire par un mot bien latin. Il semble donc que le mot « laïc », pour désigner une catégorie d'*hommes* dans l'Eglise — clairement attesté à partir de Tertullien — n'était pas encore usuel dans le latin chrétien des débuts.

Père Congar interprète : « celui qui est de la *plebs,* c'est-à-dire de la communauté chrétienne... *Plebs* a ce sens constamment chez Tertullien et S. Cyprien, et bien après eux encore [28] ». Sans doute. Mais il est employé bien plus souvent encore au sens restreint : « les fidèles, le peuple (opposé au clergé), les laïcs [29] ». On semble donc commettre la même confusion que celle que nous avons décelée plus haut pour le grec. Quant à l'adjectif *plebeius* lui-même, qui est utilisé ici, il n'est jamais attesté au sens général pour désigner un « membre de la communauté chrétienne ». Chez les Romains, il servait à indiquer ceux qui n'appartenaient pas au patriciat. Dans la langue chrétienne, on le trouve uniquement au sens de « laïc » par opposition à « prêtre », par exemple dans la *Vita Cypriani,* où le martyre des catéchumènes et des simples fidèles (« *plebeiis* et *catecumenis* martyrium consecutis ») est mis en contraste avec celui de l'évêque Cyprien (« Cypriani tanti *sacerdotis* et tanti martyris passio ») (n. 1) ; ou encore, quand il est dit de Cyprien : « presbyterium vel sacerdotium statim accepit... multa sunt quae iam *plebeius,* multa quae iam *presbyter* fecerit » (n. 3) [30]. Assez vite, à côté de *plebeius* qui continua pourtant à désigner les laïcs jusqu'au moyen âge [31], on introduisit le mot d'emprunt *laicus,* qui deviendrait le terme ordinaire. Il serait désormais utilisé presque uniquement pour désigner des personnes, et, par le fait même, serait considéré surtout comme substantif. L'ancienne traduction de λαϊκὸς ἄνθρωπος par *plebeius homo* est donc fort intéressante, puisqu'elle nous montre comment « laïc » était compris dans les milieux romains du second siècle.

A partir de Tertullien, le sens du mot *laicus* semble fixé. Chez les montanistes, dit-il « alius hodie episcopus, cras alius ; hodie diaconus, qui cras lector ; nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt » (*De Praescr.,* 41, 8 ; *Corp. chr.,* I, 222). Passé lui-même au montanisme, il écrira : « Vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus ? » (*De exh. cast.,* 7, 2-3 ; *ib.,* II, 1024) [32]. Chez saint Cyprien reparaît la même opposition : « clero et plebi » (*Ep.* 45, 2 ; *C.S.E.L.,* II, 602, 1) ; il parle ainsi de

---

28. *Jalons pour une théologie du laïcat,* p. 20, n. 4. Il s'appuie sur l'article de Chr. Mohrmann cité n. 25. Nous devons au P. Congar la référence à cet article.
29. Cfr A. Blaise, *Dict. lat.-fr. des auteurs chrétiens,* Strasbourg, 1954, p. 629, qui donne de nombreux exemples.
30. Ed. Hartel (*C.S.E.L.,* III, p. XC, l. 12-13 ; p. XCIII, l. 19-20). Voir encore Rufin, *Orig., hom. in Num.,* II, 1 (*P.G.,* 12, 590, D).
31. Voir Ducange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis,* VI, 363, qui, pour *plebeius* (et son synonyme *plebeges*) cite comme exemples des textes conciliaires de 817 et 908. Il définit *plebeius* : « laicus, nullum in clero ordinem adeptus ».
32. Voir encore, pour la première période, *De Bapt.,* 17, 2 (*Corp. chr.* I, 291 [bis]) ; pour la période montaniste : *De Fuga,* 11, 1 (*ib.,* II, 1148) ; *De Monog.,* 11, 4 (*ib.,* II, 1244).

l'apostasie d'un évêque : « Evaristum de *episcopo* iam *laicum* remansisse, cathedrae et plebis extorrem et de ecclesia Christi exulem » (*Ep.*, 52, 1 ; *C.S.E.L.*, II, 616, 15) [33]. Comme on voit, c'est la même distinction qu'on retrouve partout : « laïc » désigne un chrétien qui n'est ni évêque, ni prêtre, ni diacre, bref, qui n'appartient pas au clergé.

Nous avons réservé pour la fin un texte de saint Jérôme dans la Vulgate (*I Reg.*, XXI, 4), où le mot *laicus* semble avoir un sens spécial : les dictionnaires, qui signalent ce sens, n'apportent que cet unique passage comme exemple [34]. Il ne faudrait pas en conclure que Jérôme ait un vocabulaire particulier : ailleurs il utilise le terme exactement dans le même sens que les auteurs du troisième siècle que nous avons examinés [35]. Mais la Vulgate était du latin de traduction. On y lit à l'endroit indiqué (c'est la réponse d'Achimélech à David au sanctuaire de Nob, cfr *supra*) :« non habeo *laicos panes* ad manum, sed tantum panem sanctum ». L'expression des *LXX*, ἄρτοι βέβηλοι était rendue correctement dans la vieille latine par *panes profani*. Pourquoi donc Jérôme a-t-il changé cette tournure en *laicos panes* [36] ? La réponse ne peut laisser de doute : il a repris simplement le mot λαϊκός à la traduction d'Aquila. On sait que pour faire sa Vulgate, Jérôme s'est beaucoup inspiré des traducteurs juifs du second siècle, très spécialement d'Aquila ; or, pour les fragments qui nous restent, *I Reg.* XXI, 4 est précisément le seul passage où ce traducteur juif ait utilisé l'adjectif λαϊκός. En le lui empruntant, Jérôme redonnait donc au mot une nuance différente de celle qui était courante aux 3e et 4e siècles : en milieu chrétien, le terme s'appliquait le plus souvent à une catégorie de *personnes* dans l'Eglise ; en *I Reg.*, XXI, 4 de la Vulgate, il désignait encore une *chose*, des pains. C'est un archaïsme. Mais c'est de cet usage du judaïsme hellénistique — dont la traduction latine de Jérôme a gardé ce précieux vestige — que l'usage proprement chrétien du mot « laïc » tire son origine.

*

* *

C'est une opinion largement répandue que dans l'Eglise ancienne les « laïcs » désignaient « les membres du laos, du peuple de Dieu »,

33. Voir également *Ep.* 67, 6 (*C.S.E.L.*, II, 740, 17).
34. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, III, 682 : « ad populum pertinens, communis, vulgaris » ; A. Blaise, *Dict. lat.-fr. des auteurs chrét.*, 484 : « commun, pour le peuple, non consacré : *panis l.* ; *I Reg.* XXIV, 4 ». Remarquons que ce texte est le seul passage de toute la Vulgate où se présente le mot *laicus*.
35. Par exemple *Dial. contra Lucif.*, 4 (*P.L.*, 23, 157, D-158 B).
36. A première vue, la chose peut sembler étonnante, puisqu'ailleurs le mot *ḥol* de l'hébreu est rendu plusieurs fois dans la traduction de Jérôme par profanus (*Lév.*, X, 10 ; *Ez.*, XXII, 26 ; XLVIII, 15) ; ailleurs, il préfère pollutus (*I Reg.*, XXI, 5 ; *Ez.*, XLIV, 23).

comme l'exprimait encore dernièrement Dom Gregory Dix [37]. Il ajoutait que le mot λαϊκός avait gardé ce sens jusqu'au 4e siècle, mais que vers 450, il en était presqu'arrivé à signifier *profane* par opposition à sacré [38].

Les textes que nous avons étudiés ne disent rien de pareil. Plusieurs auteurs insistent sur le fait que dans l'Eglise primitive le sens du mot « laïc » était très différent de ce qu'il est aujourd'hui dans des expressions comme *lois laïques, école laïque,* etc., où le terme est devenu pratiquement synonyme de « neutre » (au point de vue religieux), ou même « antichrétien », « athée ». Il est évident que ce sens était inexistant aussi bien dans l'usage chrétien des origines que dans les textes non chrétiens qui l'ont préparé. Mais il n'en découle nullement que « laïc » signifiait alors « sacré » ! Ce serait là un cas extrême d'évolution sémantique, puisque, aux deux termes de cette évolution, on aurait des significations contradictoires. Au contraire, le fait même que « laïc » puisse maintenant signifier « athée » rend plus probable que son sens fondamental et primitif n'incluait pas la notion de « sacré ». C'est précisément ce que nous avons constaté. Un cas parallèle fort éclairant est celui de βέβηλος (profane) : dans les anciens textes bibliques, ce terme signifiait simplement : profane, non-sacré; plus tard, dans le judaïsme et dans le christianisme primitif, le mot était utilisé le plus souvent au sens péjoratif de : impie, impur. C'est même pour ce motif, semble-t-il, que les traducteurs juifs postérieurs ont introduit le mot λαϊκός, pour désigner les choses qui, sans être souillées ou impures, n'étaient que profanes. Mais dans notre société issue de la révolution française, le mot « laïc » lui-même a connu une évolution semblable vers un sens nettement péjoratif.

On cherche actuellement à le revaloriser. Il est parfaitement exact que λαϊκός dérive de λαός. Pourtant, *aucun* des textes, juifs ou chrétiens, que nous avons parcourus, ne fait ce rapprochement entre le substantif et l'adjectif, sur lequel on insiste si volontiers de nos jours. La raison en est que λαϊκός n'a pas été créé dans ces milieux, mais avait depuis longtemps une existence autonome. De plus, le sens de λαός dont dérive λαϊκός n'est pas son sens général, « peuple », mais son sens restreint, catégorisant, « telle partie du peuple ». Aucun des textes examinés ne considérait les « laïcs » comme la communauté des membres du peuple de Dieu, en opposition aux peuples profanes. L'opposition qu'on trouve dans les textes est toujours la même : celle de deux catégories à l'intérieur du peuple

---

37. G. Dix, *Le ministère dans l'Eglise ancienne* (Bibl. théol.), Neuchâtel, 1955, p. 59. De même, tout récemment, E. H. Schillebeeckx, O.P., *De Christus-ontmoeting als sacrament van de Godsontmoeting,* Anvers (1958), p. 146-148, et n. 16.

38. *O.c.,* p. 134; voir aussi son ouvrage : *The Shape of the Liturgy,* Westminster, 1945, p. 480 (cité dans Y. Congar, *Jalons...,* p. 19, n. 3).

de Dieu [39]. En contexte juif, était appelée laïque toute chose non consacrée, non réservée aux prêtres et aux lévites pour le service du culte ; le mot était synonyme de « profane ». Parallèlement, dans les textes chrétiens, « laïc » s'opposait à « prêtre » et « diacre » ou encore à « clerc » ; le mot signifie donc toujours une catégorie spéciale de chrétiens, ceux qui ne sont pas consacrés pour le service de Dieu. Sans doute, les charges et les responsabilités des laïcs peuvent avoir été plus importantes dans l'Eglise autrefois qu'aujourd'hui. Mais du point de vue sémantique, on ne discerne aucune trace d'évolution dans le sens du *mot* « laïc » lui-même [40].

Car il est important de distinguer soigneusement l'étude du vocabulaire et la théologie, si liées qu'elles puissent être. Tout ce que nous avons dit doit fatalement donner l'impression que le rôle des laïcs était conçu de façon bien négative : ceux qui ne sont pas clercs. C'est une erreur. Toute la signification d'une fonction dans l'Eglise ne peut être tirée d'une analyse du terme qui la désigne. La mise en valeur du laïcat ne doit pas consister à donner au *mot* « laïc » un sens qu'il n'a pas ; il faut plutôt montrer quel était le rôle de la *fonction* elle-même. Théologiquement parlant, il reste entièrement vrai que les laïcs sont les membres du peuple de Dieu [41]. Nous avons simplement voulu montrer que cette doctrine n'est pas le contenu formel du mot « laïc ». Soulignons encore pour terminer que si, dans le langage courant, le terme a pris parfois un sens nouveau — laïc = athée — il n'en est pas ainsi dans la terminologie canonique à l'intérieur de l'Eglise : « laïc » y désigne encore toujours ce qu'il voulait dire au 3e siècle. Pareille stabilité dans le vocabulaire n'est pas un phénomène si fréquent qu'il ne vaille la peine d'y attirer l'attention.

Louvain Ign. DE LA POTTERIE, S. J.
11 rue des Récollets

39. Par ailleurs, si le mot « laïcs » désignait vraiment tous les membres du peuple de Dieu pris dans son ensemble, on ne comprendrait pas pourquoi les prêtres ne seraient pas eux aussi des « laïcs », puisqu'ils sont chrétiens. Au contraire, les textes opposent toujours ceux-ci à ceux-là. C'est bien une preuve que « laïc » est un terme spécifique, classificateur, à l'intérieur du peuple chrétien.

40. Il y a pourtant cette différence entre l'usage juif et l'usage chrétien : le premier, comme nous l'avons dit, utilisait le mot pour des *choses*, le second presque exclusivement pour des *personnes* ; de plus, les textes juifs rapprochaient « laïc » et « profane », ce qui n'est plus le cas dans les textes chrétiens. Mais, l'aspect formel restait le même dans les deux milieux : la catégorie du « non-sacré », à l'intérieur du peuple de Dieu.

41. Et de cela, l'Eglise primitive était très consciente. De ce point de vue, il faut remarquer que l'usage *général* de λαός (le peuple de Dieu) était plus fréquent que le sens restreint, plus fréquent aussi que λαϊκός, dérivé de ce sens restreint. Il faudrait davantage en tenir compte. — Pour illustrer cette conviction de l'Eglise ancienne que les laïcs étaient vraiment les membres du peuple de Dieu, citons ce très beau texte de la Didascalie (vers 225) : « Audite ergo etiam vos, laici, electa Dei ecclesia. Nam et prior populus ecclesia vocabatur ; vos autem estis catholica sacrosancta ecclesia, regale sacerdotium, multitudo sancta, plebs adoptata, ecclesia magna, sponsa exornata Domino Deo. » (II, 26 1 ; éd. Funk, p. 102). Par ailleurs, d'un bout à l'autre de la Didascalie revient aussi l'opposition traditionnelle entre les laïcs et les évêques (ou les autres membres du clergé).

Un Hominidé vieux de douze millions d'années ?

L'ORÉOPITHÈQUE DE TOSCANE

Dans la nuit du 1er au 2 août 1958, le squelette très complet d'un primate fossile était découvert dans une mine de lignite de Baccinello, près de Grosseto, en Toscane. En dépit de son exceptionnel état de conservation et de sa haute antiquité, le spécimen eût pu passer inaperçu : en réalité il a soulevé dans la presse le plus vif intérêt ; le besoin de sensation, le détail pittoresque, la glose fantaisiste y ont malheureusement parfois pris le pas sur l'information précise et l'interprétation critique et compétente : un « homme » vieux de douze millions d'années — le « glas » de l'hypothèse évolutive des origines humaines... ! Peut-être n'est-il pas inutile de consigner sobrement la réalité des faits, d'en proposer aussi le retentissement sur nos connaissances actuelles et les théories qui les coordonnent.

Dès 1872, le paléontologiste français P. Gervais avait nommé et décrit un nouveau type de primate exhumé des lignites de Toscane, à Monte-Bamboli : *Oreopithecus bambolii*. Les couches fossilifères intéressées sont bien datées du sommet du Miocène : géologiquement et faunistiquement, elles appartiennent à l'étage Pontien, vieux de quelque 12 millions d'années. Sommairement classé à l'époque parmi les Cercopithèques (les singes à queue de l'Ancien Monde), l'Oréopithèque fossile de Monte-Bamboli, fort lacunaire d'ailleurs, fut en 1949 fondamentalement réétudié par le Dr. J. Hürzeler (Bâle) : à la faveur de notre connaissance beaucoup plus étendue des primates tertiaires, le paléontologiste suisse crut pouvoir reconnaître dans le spécimen de 1872 un très ancien représentant non pas des Cercopithécidés, mais des Hominidés : c'est-à-dire cette division du groupe des Primates, parallèle aux familles des singes à queue de l'Ancien et du Nouveau Monde, à celle aussi des grands anthropoïdes anciens et récents (chimpanzé, gorille, orang-outan), famille comprenant avec l'homme — actuel et fossile, en ses différents genres et espèces — les chaînons préhumains engagés déjà dans le long processus de spécialisation et de structuration de l'homme à venir.

L'interprétation nouvelle qu'on proposait du fragment oréopithèque de Monte-Bamboli réclamait du matériel complémentaire, susceptible de confirmer ou d'infirmer le diagnostic d'hominidé. De 1954 à 1958,

de nouvelles fouilles furent donc entreprises dans les lignites de Toscane : à Aquanera, Casteani, Baccinello, elles contribuèrent à constituer une petite collection de nouveaux oréopithèques. Le 2 août dernier, enfin, un coup de pioche particulièrement heureux mettait à nu un squelette virtuellement complet, crâne y compris, d'*Oreopithecus*. Le Dr. Hürzeler, le Dr. W. Strauss étaient sur place et purent prendre aussitôt toutes mesures propres à assurer dans les meilleures conditions l'extraction, le coffrage et l'expédition du précieux butin vers Bâle.

Il faudra des mois sans doute pour déganguer et préparer l'oréopithèque de Baccinello; d'autres mois, des années peut-être avant de pouvoir livrer les conclusions d'une étude minutieuse de cette pièce exceptionnelle, et il serait naïf de vouloir devancer ici le verdict des spécialistes auxquels échoit la responsabilité de ce travail. Du moins peut-on dès à présent se poser la question suivante : à supposer que soit confirmé le statut d'hominidé attribué en 1949 par Hürzeler, et reconnu par de nombreux paléontologistes à *Oreopithecus*, quelle place le nouvel arrivé va-t-il prendre dans la phylogénèse humaine, et dans quelle mesure les schémas actuels vont-ils en être modifiés?

L'histoire évolutive des Primates se concentre toute sur la période tertiaire : les jalons essentiels en ont été repérés par la paléontologie — quelque 60 genres décrits à ce jour, épars le long de ces 60 millions d'années, à travers l'Ancien et le Nouveau Monde. Tout indique actuellement que les types fondamentaux se sont individualisés fort précocement à partir d'un tronc commun (dit pro-simien), sans doute dès l'époque Eocène : ils donneront naissance aux singes du Nouveau Monde, aux cercopithécidés (macaques et babouins) de l'Ancien Monde, et aux Pongidés, ancêtres des grands anthropoïdes modernes. Dès la base du Miocène au moins, sinon à l'Oligocène inférieur déjà, on signale leurs représentants déjà franchement spécialisés : pour les trois groupes précités, respectivement *Homunculus* en Patagonie, *Mesopithecus* dans l'Est Africain et *Propliopithecus* dans le Fayoum égyptien. Cette scission précoce du tronc originel pro-simien s'exprime en particulier dans une spécialisation dentaire rigoureusement fixe et manifestement irréversible. L'ancienneté et la constance de ces dispositions en suggèrent l'importance évolutive : un niveau donné d'organisation zoologique entraînant essentiellement comme caractère fondamental tel type de spécialisation dentaire.

Parallèlement aux Cébidés, aux Cercopithécidés et aux Pongidés, le groupe des Hominidés (l'homme et ses lointaines préparations) se présente comme un quatrième rameau indépendant, absolument irréductible à quelqu'un des trois autres, aussi parfaitement individualisé; en bonne logique comme en saine anatomie comparée, tout impose de le rattacher pareillement au vieux tronc pro-simien originel. Si les

trois autres familles sont reconnues avec précision dès le Miocène inférieur au moins, les plus vieux Hominidés repérés jusqu'à présent se situaient à une époque beaucoup plus récente, à la base du Quaternaire, il y a quelque 600.000 ans seulement : ce sont les Australopithèques d'Afrique australe. Avant eux, tout au long des dizaines de millions d'années qui séparent du stock primordial, aucune trace, aucun vestige... Et pourtant, les spécialisations intervenues dès le Miocène dans les divers groupes de singes et d'anthropoïdes attestent que ceux-ci se sont lancés dans leur aventure propre : il *faut admettre* qu'ils ont déjà faussé compagnie aux Hominidés ; nécessairement constitués déjà en une famille autonome, ces derniers *doivent* connaître à cette époque leur évolution particulière, suffisamment orientée. Il *fallait* que tôt ou tard, dans des couches Miocènes, sinon plus haut encore, des Hominidés soient repérés. En attendant la bonne fortune de cette rencontre, les paléontologistes construisaient des schémas évolutifs où le rameau hominidé, prolongé vers le bas parallèlement à ceux des singes et des grands anthropoïdes pongidés, figurait sous forme d'un discret et prudent pointillé : 40 millions d'années de pointillé !

La paléontologie tient un peu des sciences exactes : on l'a dit, les fossiles finissent toujours par répondre au rendez-vous du calcul. L'existence des Hominidés miocènes a beau être déduite : elle est certaine ; leur révélation serait affaire de chance ou de flair ou d'observation ; le Dr. Hürzeler vient-il de réunir l'une et l'autre ? La chose est bien possible.

Si donc les primates fossiles de Toscane, présentement livrés aux minutieuses analyses du laboratoire de Bâle, sont confirmés dans leur statut d'Hominidés, l'histoire phylétique de la famille humaine et de ses lointaines préparations se trouve brusquement prolongée de quelque 12 millions d'années en direction de ses origines.

Si l'interprétation d'*Oreopithecus* est exacte, loin de bouleverser les théories évolutives généralement reçues, sa découverte les confirme. Le rameau hominidé que la Paléontologie individualisait sans le connaître serait donc maintenant repéré au Miocène supérieur : comme le document vient relayer l'hypothèse, un trait continu peut désormais sur les graphiques remplacer le timide pointillé d'hier. Mais précisément, le statut d'Hominidé sera-t-il maintenu à *Oreopithecus* ? Il est parfaitement impossible — à distance et à priori — de trancher cette question. Avant la dernière et essentielle découverte de Grosseto, les paléontologistes étaient divisés à propos de l'Oréopithèque : si la majorité des savants se ralliaient à l'opinion de Hürzeler, des opposants farouches refusaient de désarmer ; ils estimaient trop fragile la base initiale d'observation, constituée presque exclusivement — il faut le reconnaître — de quelques mâchoires. Ils objectaient que les affinités humanoïdes de la dentition étaient le fait d'une convergence fortuite, et qu'aussi bien certains critères plus objectifs n'avaient pas été uti-

lisés, qui eussent fourni des conclusions bien différentes... Pour eux, *Oreopithecus* n'était qu'un type particulier de singe à queue primitif aberrant.

Il nous paraît que l'importance phylétique des spécialisations dentaires à laquelle il a été fait allusion plus haut, ruinait déjà partiellement cette objection. Mais la découverte d'un squelette complet permettra maintenant de dépasser d'emblée la difficulté : car la structure du bassin et de la colonne vertébrale, la balance cranienne et l'anatomie des membres vont pouvoir être précisées, déterminant du même coup le type de locomotion. La station debout et la bipédie constituent manifestement un facteur essentiel d'émergence du groupe hominidé : on s'accorde généralement à l'estimer déterminant ; il est éminemment vraisemblable qu'il a causé et donc précédé chronologiquement les spécialisations dentaires. Si *Oreopithecus* est vraiment un hominidé, sans doute était-il un primate *déjà* redressé sur les membres inférieurs. Des indications fragmentaires sur les pauvres pièces réunies en 1955 — deux vertèbres, une tête proximale de cubitus, une main articulée — avaient de fait suggéré la station droite et la marche bipède. Les premières impressions livrées par Hürzeler et Portmann à la découverte du spécimen complet de Baccinello confirment cette opinion. Les chances sont donc favorables.

Structure dentaire hominoïde, locomotion bipède..., faudrait-il de plus s'attendre à une capacité cérébrale considérable? Nous ne le pensons pas. L'expansion qui caractérise sans nul doute l'humanité actuelle et peut-être bien tout le genre *Homo* (Néandertal et *sapiens*) est en tout cas un phénomène récent dans l'histoire évolutive de notre famille : il ne saurait constituer une spécialisation précoce ou essentielle du groupe considéré comme tel. Il y a 250 ou 400.000 ans d'ici, le Pithécanthrope possédait à peine 1000 centimètres cubes de capacité cranienne ; et les Australopithèques, à l'aube du Quaternaire, oscillent entre 500 et 800 cc., soit un tiers à une moitié de la capacité moderne. Ils étaient pourtant — personne n'en doute — d'authentiques hominidés ; les récentes découvertes d'outillage forcent même à qualifier certains d'entre eux — le Télanthrope notamment — d'*hommes* véritables, ayant donc conquis le statut proprement humain. Vieux de 12 millions d'années, *Oreopithecus* ne saurait donc en aucun cas laisser espérer un cerveau très développé : la dentition, la station droite, la locomotion bipède suffirait à en faire un *Hominidé* véritable. On ne saurait pour autant en faire un *homme* : la remarque est obvie, elle n'est peut-être pas superflue devant les affirmations fantaisistes ou hâtives de certaine presse. Il est hautement invraisemblable — c'est le moins qu'on puisse dire — qu'*Oreopithecus* ait été l'artisan de techniques de taille ou responsable de foyers intentionnels. Dans l'absence de tout vestige de cet ordre, il est impossible d'en faire un « *faber* », à fortiori un « *homme* » doué de capacité de connaître l'être comme

tel, ou de préoccupations morales et religieuses — toutes caractéristiques plus ou moins liées à notre concept philosophique d'homme.

A fortiori, disons-nous : car en dépit de notre expérience actuelle qui associe effectivement dans le même être faculté réflexive et fonction industrielle, la question se pose de la nécessité de leur conditionnement réciproque. Sans doute les êtres qui aujourd'hui font des instruments de pierre taillée par exemple ou allument du feu, sont-ils de fait doués d'une intelligence métaphysique et portés à reconnaître un ordre moral et religieux; mais la technique de taille et l'activité industrielle en général pourraient peut-être de soi relever d'une fonction imaginative organisatrice n'impliquant pas nécessairement — du moins dans son expression élémentaire — les fonctions métaphysique, morale et religieuse, qu'elle préparerait seulement lointainement. Ces fonctions sont unies aujourd'hui à une faculté industrielle largement épanouïe : mais — sauf peut-être au niveau de l'Oréopithèque — nous ne connaissons pas encore de représentant de ce phylum « en marche » vers l'humanité; il serait donc prématuré de vouloir associer systématiquement la capacité de réflexion et la vie morale et religieuse à une activité industrielle plus fruste, d'autant que l'observation de certains groupes animaux actuels, primates ou non, suggère des comportements dont les analogies techniques humaines ne sont pas totalement absentes. C'est un problème qui se pose avec acuïté pour les Australopithèques du Transvaal, et nous comptons en entretrenir bientôt les lecteurs de la *N.R.Th.* Tout ce que nous savons présentement de l'Oréopithèque de Toscane donne à penser que la question est encore hors de propos à ce niveau.

Ni homme donc, ni *faber* sans doute, situé pourtant sur le rameau hominidé, l'Oréopithèque constituerait du moins un témoin magnifique du processus organique d'hominisation progressive; 12 millions d'années plus tard, les Australopithèques fourniront sur le versant humain le premier jalon repéré de cette prodigieuse phylogénèse. Que s'est-il passé au cours de cette longue gestation? Car à l'origine, l'hominidé est déjà constitué, et le terme intervient sans avoir sensiblement modifié l'expansion cérébrale. Où donc le progrès organique est-il venu s'inscrire? Une étude directe du squelette fossile de Baccinello permettra seule de répondre adéquatement à cette question. Mais nous avons suffisamment d'exemples en paléontologie d'interminables piétinements évolutifs succédant à de brusques et rapides périodes d'expansion et de transformation explosive, pour ne point nous étonner de longueurs et d'apparentes stagnations.

Louvain.
95. Chaussée de Mont-Saint-Jean

Edouard Boné, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

L'encyclique « Meminisse iuvat » du 14 juillet 1958 : préparation à la fête de l'Assomption pour la paix du monde et la liberté de l'Eglise. — (*A.A.S.*, L, p. 449-459. — *La Doc. Cath.* 1958, col. 961-968).

Ce document est un nouvel appel de S.S. Pie XII à la prière et au redressement moral, afin d'obtenir au monde la paix et à l'Eglise la liberté. Comme en d'autres circonstances, c'est à la Vierge Marie que le Saint-Père confie ces intentions et c'est pourquoi il prescrit une neuvaine préparatoire à la fête de l'Assomption. « Si le conflit mondial s'est éteint, la juste paix ne règne pas encore et les hommes ne la voient pas se consolider en une entente fraternelle ».

Deux causes principales d'inquiétudes sont relevées par le Pape : l'oubli des principes chrétiens et la persécution qui frappe l'Eglise en certains pays.

I. « Seule la religion chrétienne enseigne, pour éliminer les haines, les animosités et les luttes, la vérité pleine, la justice authentique et la charité. Elle seule les a reçues en dépôt du divin Pasteur qui est Voie, Vérité et Vie (cfr *Jean*, XIV, 6) et elle en inculque avec force l'observance. Il est clair alors que ceux qui veulent délibérément ignorer la religion chrétienne et l'Eglise catholique, ou qui s'efforcent d'entraver son action, de la méconnaître ou de se l'assujettir, affaiblissent par le fait même les fondements de la société, ou lui en substituent d'autres absolument inaptes à soutenir l'édifice de la dignité, de la liberté et du bien-être humain. » « Nous voyons en de nombreux pays la loi chrétienne et la religion catholique, privées de la place qui leur revient. Des foules, surtout dans les milieux moins instruits, sont facilement attirées par des erreurs largement répandues et revêtues souvent de l'apparence de la vérité : au moyen de publications de tout genre, de spectacles de cinéma et de télévision, les appâts du vice exercent une influence néfaste sur les esprits, corrompent spécialement la jeunesse imprudente. »

II. « D'autre part, nous avons appris avec la plus vive douleur qu'en maintes nations, l'Eglise de rite latin et de rite oriental est sujette à de graves vexations ». Beaucoup d'évêques ont été chassés de leur siège ou entravés dans l'exercice de leur charge pastorale; la presse et les publications catholiques sont presque réduites au silence; les écoles catholiques sont fermées; les missionnaires ont été bannis.

« Avec douleur, Nous voyons parfois fouler aux pieds les droits de l'Eglise, à laquelle il appartient de choisir et de sacrer, par le mandat du Saint-Siège, les évêques destinés à gouverner légitimement le troupeau des fidèles. Et cela pour le plus grand dommage de ceux-ci, comme si l'Eglise catholique était une institution nationale et dépendait de l'autorité civile, et non pas une institution divine, appelée à accueillir tous les peuples. »

Le Pape félicite et réconforte les Pasteurs et les fidèles qui souffrent pour leur fidélité au Siège Apostolique. Il les exhorte à rester fermes dans leur volonté d'unité et cite ce passage de S. Cyprien :

« Le Seigneur parle ainsi à Pierre : « Eh bien, moi, je te dis : Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Eglise... » (cfr *Matth.*, XVI, 18). C'est sur lui seul qu'il construit son Eglise. Cette unité, nous devons la tenir fermement et la défendre, spécialement nous, évêques, qui gouvernons dans l'Eglise... »

« Prenez au soleil un de ses rayons, l'unité de la lumière ne se divise pas; arrachez une branche de l'arbre, et celle-ci, brisée, ne poussera plus; coupez un ruisseau de sa source, il se tarira. Ainsi en est-il de l'Eglise du Seigneur : inondée de la lumière de Dieu, elle répand ses rayons à travers tout l'univers; il ne s'agit toutefois que d'une seule splendeur, partout distribuée, et l'unité de l'organisme n'est pas divisée. L'Eglise étend ses rameaux sur toute la terre; avec une luxuriante richesse, elle fait couler en tous lieux des ruisseaux débordants, mais il n'y a qu'un seul tronc, une seule source, et nul ne peut avoir Dieu pour Père, qui n'a pas l'Eglise pour Mère... Quiconque ne maintient pas cette unité, ne maintient pas la loi de Dieu, ne maintient pas la foi du Père et du Fils, ne possède pas la vie et le salut. » (S. Cyprien, *De l'unité de l'Eglise,* IV, v, 6, *P.L.,* IV, 513-514, 516-520).

Au reste, malgré les tempêtes, le triomphe de l'Eglise est assuré. « La société fondée par le Christ peut être attaquée, elle n'est jamais vaincue, elle qui tire sa force non des hommes, mais de Dieu. Bien plus, il est indubitable qu'elle doit souffrir au cours des siècles persécutions, difficultés, calomnies, comme il en advint de son divin Fondateur selon la prophétie : « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront, vous aussi » (*Jean,* XV, 20). Mais il est également certain qu'en fin de compte, à l'instar du Christ, notre Rédempteur, qui triompha, elle remportera, sur tous ses ennemis, une victoire pacifique. Ayez donc confiance, soyez forts et endurants. »

Appel à la prière. Comme l'Eglise des premiers siècles se tournait vers Dieu dans un élan unanime de charité pour qu'il vînt en aide aux persécutés, ainsi « voulons-Nous qu'aucun de ceux qui depuis si longtemps, dans les régions orientales de l'Europe et de l'Asie, endurent hostilité et souffrance, ne soit privé du secours de leurs frères, implorant pour eux le réconfort divin ». La fête de l'Assomption sera précédée d'une neuvaine au cours de laquelle l'on fera des prières publiques pour l'Eglise persécutée. La glorification de l'auguste Mère de Dieu en ces dernières années — définition dogmatique de 1950, proclamation de sa Royauté en 1954, centenaire de Lourdes — constitue un motif très ferme de confiance. Toutes les nécessités des chrétientés persécutées et aussi la conversion des persécuteurs seront l'objet de la prière universelle des fidèles.

Appel au renouveau moral et à la pénitence. « A ces prières publiques il faut, vous le savez, Vénérables Frères, joindre la réforme chrétienne des mœurs, sans laquelle nos supplications ne sont que paroles vaines, incapables de plaire à Dieu. Dans leur amour tendre et ardent pour l'Eglise catholique, que tous les chrétiens fassent donc monter vers le ciel de ferventes prières, mais qu'ils offrent aussi des sentiments de pénitence, des actes de vertus, des sacrifices « non seulement ceux que comporte toute vie humaine, mais aussi ceux qu'on assume librement. Que les catholiques de notre époque reproduisent, chaque fois que les circonstances l'exigent, le glorieux spectacle décrit dans l'Epître à Diognète :

« Les chrétiens sont dans la chair... mais ne vivent pas selon la chair. Ils habitent sur la terre, mais ils ont leur cité dans le ciel. Ils obéissent aux lois promulguées, et par leur genre de vie ils surpassent les lois elles-mêmes. Ils aiment tout le monde, et tous les persécutent. Ils sont méconnus et condamnés, ils sont mis à mort et ils se sentent vivifiés... Ils sont raillés et, dans les ignominies, ils acquièrent la gloire. Leur réputation est brisée et l'on rend témoignage à leur justice... Ils se comportent comme des gens honnêtes, et ils sont punis comme des malfaiteurs, et tandis qu'ils sont punis, ils se réjouissent comme s'ils se sentaient vivifiés » (*Epître à Diognète,* V, *P.G.,* II, 1174-1175). « En somme, pour exprimer tout cela en peu de mots, ce qu'est l'âme dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde » (*Ibid.,* VI, *P.G.,* II, 1175).

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Mise à l'index de quatre ouvrages de Henry Duméry. — Décret des 4-17 juin 1958. — Texte latin de *L'Oss. Rom.* du 21 juin 1958).

Feria IV, die 4 iunii 1958.

In generali consessu Supremae Sacrae Congregationis S. Officii, Em.mi ac Rev.mi Domini Cardinales, rebus fidei ac morum tutandis praepositi, praehabito Consultorum voto, damnarunt atque in Indicem librorum prohibitorum inserendos mandarunt libros ab Henrico Duméry conscriptos :

1. *Philosophie de la religion,* Presses Universitaires de France, Paris, 1957, 2 vol.;
2. *Critique et Religion,* Sedes, Paris, 1957;
3. *Le problème de Dieu en philosophie de la religion,* Desclée De Brouwer, Bruges, 1957;
4. *La Foi n'est pas un cri,* Casterman, Tournai, 1957.

Feria autem V, die 12 eiusdem mensis et anni, SS.mus D.N.D. PIUS divina Providentia Pp. XII, in Audientia Em.mo ac Rev.mo D.no Card. Pro-Secretario S. Officii concessa, relatam Sibi Em.morum Patrum resolutionem adprobavit et publicari iussit.

Datum Romae, ex aedibus S. Officii, die 17 Iunii 1958.

Arturus De Iorio, *Notarius.*

S. CONGREGATION DES RELIGIEUX

Instruction du 8 décembre 1957 sur la coéducation. — (*A.A.S.*, L, 1958, p. 99-103. Trad. de la *Revue des Communautés religieuses,* 1958, p. 86-88).

Après avoir fait connaître la procédure spéciale suivie dans son élaboration, cette Instruction se divise en trois parties sur la portée respective desquelles elle s'exprime elle-même très nettement.

La S. Congrégation des Religieux, toujours soucieuse d'aider et d'encourager les religieux et religieuses dans l'accomplissement de leurs diverses tâches, par ordre du Souverain Pontife, a soumis à un sérieux examen le problème complexe de l'éducation mixte de la jeunesse, garçons et filles, ou « coéducation ».

Après avoir consulté les Nonces apostoliques résidant dans les pays particulièrement intéressés en la matière, cette même Congrégation, obéissant à l'ordre du Souverain Pontife, a provoqué la réunion d'une « Assemblée plénière mixte », pour étudier plus à fond la question et la résoudre avec plus de soin. A cette réunion plénière, sous la direction de cette S. Congrégation, ont participé des délégués de la S. Congrégation Consistoriale, de la S. Congrégation pour l'Eglise Orientale, de la S. Congrégation du Concile, de la S. Congrégation de la Propagande et de la S. Congrégation des Séminaires et Universités.

Les observations, vœux et conseils ont été réunis et présentés au Souverain Pontife par le Cardinal soussigné, Préfet de cette S. Congrégation, dans une audience du 5 mars 1957, pour qu'Il daigne les approuver. Sa Sainteté a bien voulu tout ratifier et confirmer et elle a ordonné à cette S. Congrégation de publier les conclusions, en la forme et teneur de la présente Instruction, pour

qu'elles soient convenablement et fidèlement observées, non seulement par les religieux, mais aussi par tous les intéressés.

Ces conclusions ont été divisées en trois parties intitulées : 1° Principes; 2° Règles; 3° Précautions.

1. On propose les principes ou idées premières qui, en guise de fondements, permettent de porter un jugement exact sur la « coéducation », tant du point de vue théorique que pratique.

2. Les règles, qui ont force obligatoire, doivent être prises en considération et observées dans tous et chacun des cas où la coéducation apparaît comme nécessaire en raison de circonstances particulières.

3. Les précautions énumérées sont conseillées à la manière de compléments des principes et des règles; on pourra y voir une ligne de conduite à tenir en chaque cas.

Il n'est question ici que de la « coéducation » dans les établissements secondaires; dans les Universités, en effet, la question ne se pose pas, et, en ce qui concerne les écoles élémentaires, les Ordinaires ont le pouvoir de préciser le temps pendant lequel les garçons et filles peuvent y être formés ensemble.

1. *Principes*

1. « La coéducation », au sens propre du mot, ne peut être approuvée d'une façon générale et en soi.

2. « La coéducation » peut présenter certains avantages en tant qu'elle constitue une sorte de prolongement d'une digne vie familiale et qu'elle permet aux jeunes gens de l'un et l'autre sexe de nouer entre eux d'honnêtes relations où, dans une noble émulation, ils seront stimulés à de grandes choses et se compléteront mutuellement. Cependant si l'on considère concrètement la chose dans la vie courante, c'est-à-dire dans la manière dont se pratique généralement ce genre d'éducation, les dangers qui en résultent pour les mœurs, surtout au moment de la puberté, dépassent de loin, sans aucun doute, les avantages qui pourraient en résulter.

3. C'est pourquoi l'encyclique *Divini illius Magistri* doit toujours être considérée comme la « Grande Charte » en cette matière de l'éducation et de la coéducation; il y est dit : « C'est une erreur... pernicieuse à l'éducation chrétienne que cette méthode dite de coéducation des sexes; méthode fondée elle aussi, aux yeux d'un grand nombre, sur un naturalisme négateur du péché originel. En outre, pour tous ses tenants, elle provient d'une confusion d'idées déplorable, qui remplace la légitime communauté de vie entre les hommes par la promiscuité et le nivellement égalitaire » (*A.A.S.,* 1930, p. 72).

4. On doit reconnaître cependant que, dans certains cas, on ne peut éviter la nécessité pratique d'éduquer ensemble jeunes gens et jeunes filles, lorsque des conditions matérielles et locales très particulières font envisager la coéducation comme un moindre mal.

5. On ne peut nier en effet que dans certaines régions la foi des jeunes qui fréquentent les écoles publiques court de graves dangers.

Il n'est pas toujours facile à des catholiques peu nombreux de construire des écoles distinctes pour garçons et filles et de leur fournir les ressources nécessaires; ces écoles entraîneraient pour eux de doubles dépenses, alors qu'ils peuvent à peine construire et entretenir une seule école catholique.

Les jeunes gens sont donc en fait forcés :

a) ou bien de fréquenter les écoles publiques, dans lesquelles l'éducation est mixte, sans aucune préoccupation religieuse, au grand péril de la foi et des mœurs;

b) ou de fréquenter des écoles catholiques mixtes, dans lesquelles aucun danger ne menace leur foi et où, moyennant certaines précautions, une grande partie des dangers moraux peuvent être évités.

6. Si, en conséquence de ce qui vient d'être dit (cfr n. 5), on établit des écoles catholiques mixtes, en prenant toutes les précautions, « la coéducation », même aux termes de l'encyclique *Divini illius Magistri*, semble pouvoir être tolérée, car ce ne sont pas les professeurs de ces écoles que visent ces paroles : « méthode fondée... sur un naturalisme négateur du péché originel, provenant en outre, pour tous ses tenants, d'une confusion d'idées déplorable, qui remplace la légitime communauté de vie entre les hommes par la promiscuité et le nivellement égalitaire » (*l.c.*).

2. *Règles*

7. Là où il est en fait nécessaire de tolérer « la coéducation », il faut fixer des règles pour éviter les dangers que ce mode d'éducation pourrait faire naître pour les mœurs.

8. Le Saint-Siège conseille et encourage la méthode d'éducation appelée « co-institution ». Dans ce cas, il n'y a qu'un seul établissement ou édifice, composé de deux écoles séparées pour les garçons et pour les filles, soumises à une seule direction, ayant une bibliothèque commune et des installations communes pour l'enseignement des sciences naturelles, locaux où les garçons et les filles sont admis séparément à des heures différentes. De cette façon les frais sont considérablement diminués et il n'y a plus à proprement parler de coéducation.

Si cette « co-institution » ne peut pas être réalisée, il faudra introduire dans les relations quinquennales un certain nombre de questions opportunes, afin que le Saint-Siège soit informé des méthodes employées dans ces écoles mixtes.

Comme il a été dit plus haut, les Ordinaires des lieux doivent veiller à l'application des principes généraux et des règles, comme le requiert chacun des cas qui se présentent dans leur diocèse.

En outre, dans les assemblées épiscopales de chaque pays, ces mêmes Ordinaires pourront édicter des règles précises dont on devra tenir compte et auxquelles il faudra se conformer dans les cas où la coéducation apparaît nécessaire.

3. *Indications générales sur les précautions à prendre*

Comme il ne semble ni utile, ni conforme à la prudence, que le Saint-Siège indique chacune des précautions à prendre, car les circonstances de personnes et de choses dans les divers pays sont très différentes, de brèves indications générales complétant les règles ci-dessus exposées sont ajoutées ici qui pourront éclairer la solution de chaque cas particulier.

1. Que les Supérieurs de religieux ou de religieuses assignent aux écoles qui pratiquent la coéducation ceux de leurs subordonnés qui ont une vertu et une maturité de jugement éprouvées par l'expérience. Qu'ils veillent spécialement sur eux pour les préserver de tout mal et les faire bénéficier des garanties résultant de la fidèle observance de la discipline religieuse.

2. Que l'on assure à chaque école un professeur de religion ou directeur à qui sera confiée la vie spirituelle de l'établissement.

3. Les religieux ne pourront être autorisés à diriger une école secondaire mixte que rarement, sous le coup d'une extrême nécessité, et moyennant concession préalable d'un indult apostolique de cette S. Congrégation.

4. Si l'on confie l'éducation à des maîtres laïcs, on doit veiller avec le plus grand soin à choisir des professeurs au-dessus de tout soupçon et capables de travailler efficacement à la bonne formation morale des garçons et des filles.

5. Les rapports mutuels entre jeunes gens et jeunes filles de ces écoles (telles les réunions sociales et autres rencontres analogues) doivent être empreints de beaucoup de modération et de modestie; jamais ne doit faire défaut la surveillance que demandent les circonstances de temps et de lieu.

6. Il faut s'abstenir de manifestations sportives ou de concours de gymnastique mixtes.

7. On ne peut permettre l'établissement d'internats mixtes.

8. Il faut veiller soigneusement à ce que les élèves de l'un et l'autre sexe soient séparés :

a) dans les salles de classe, où ils occuperont des endroits différents, à savoir les garçons d'un côté, les filles de l'autre ;

b) dans les entrées et les sorties, les vestiaires et autres lieux semblables ;

c) dans certains cours :

1° lorsqu'on traitera du sixième commandement ;

2° dans les leçons très détaillées de biologie ;

3° pour les cours ou leçons de culture ou de psychologie, appliquées à des élèves de sexe opposé ;

4° pour les leçons de gymnastique ;

d) dans les jeux.

9. La surveillance doit toujours être exercée par un religieux ou par une personne de confiance.

10. Il faut apprendre aux élèves à garder entre eux une digne réserve.

11. Les religieux qui sont chargés de cours ou du ministère sacré auprès des jeunes filles, même dans les établissements sous le régime de la coéducation, ne doivent exercer que la charge qui leur est confiée, évitant que des relations habituelles ne s'établissent avec elles.

Donné à Rome, au siège de la S. Congrégation des Religieux, le 8 déc. 1957.

VALERIO card. VALERI, *Préfet.*
ARCADIUS LARRAONA, C.M.F., *Secrétaire.*

S. CONGREGATION DES SEMINAIRES ET UNIVERSITES

Lettre de la S.C. des Séminaires et Universités aux Ordinaires des lieux sur l'étude du latin. — (*A.A.S.*, L, 1958, p. 292-296. — Trad. franç. et sous-titres de *La Doc. Cath.*, 1958, c. 777-780).

Excellence.

Tout au long des siècles, les jeunes gens se destinant aux Ordres sacrés, selon d'excellents et légitimes usages, ont été formés à cultiver et à aimer la langue latine. Nous sommes certains que — faisant ce qui est en votre pouvoir pour assurer une bonne formation à vos séminaristes — vous n'ignorez pas combien l'Eglise insiste par ses prescriptions pour que les candidats au sacerdoce soient bien familiarisés avec les humanités d'une façon générale et avec le latin en particulier. Chacun sait que cette langue est particulièrement propre au prêtre, et c'est d'elle que l'Eglise lui ordonne de se servir lorsque, tenant la place du Christ auprès de Dieu, il célèbre la messe ; il ne fait donc pas de doute qu'en raison de sa charge il doit connaître cette langue et même la connaître le plus parfaitement possible.

Mais, selon l'opinion générale, aujourd'hui les hommes d'Eglise sont loin d'être aussi versés que leurs prédécesseurs dans ces nobles études qui, autrefois, leur valaient l'estime de tous ; nous avons même souvent entendu dire çà et là qu'il ne manque pas de prêtres récemment ordonnés qui connaissent si peu le latin que non seulement ils ne peuvent pas le parler ou l'écrire facilement sans offenser la grammaire, mais même qu'ils sont incapables de comprendre le plus facile des auteurs latins.

L'explication de cet état de chose apparaît avec évidence à tous ceux qui ont quelque idée de la façon dont aujourd'hui sont formés nos élèves. Il faut bien avouer, en effet, que même dans nos Séminaires l'étude du latin a été très réduite et que ces derniers ont souvent perdu leur haute réputation de savoir parfaitement allier le culte des lettres à l'amour du bien et de la vertu, qui faisait d'eux des exemples autorisés. Malheureusement notre époque semble n'estimer et ne désirer rien tant que les commodités de la vie et les choses pratiques, et dédaigner, non sans quelque mépris, ce qui sent le goût des beaux-arts et des belles-lettres.

Que l'on ne pense pas que nous exagérons lorsque nous nous plaignons de l'abandon du latin dans nos Séminaires, il suffirait de citer quelques exemples qui sont parvenus à la connaissance de cette Sacrée Congrégation. Les visiteurs apostoliques qui récemment ont inspecté les études dans les différents pays nous ont, en effet, rapporté sur ce point de bien tristes témoignages. Bien plus, certains, émus de l'aggravation du mal, ont pris l'initiative d'attirer notre attention sur cette grave question : ce sont tous des gens dignes de foi et au-dessus de tout soupçon en raison même des fonctions qu'ils occupent : recteurs d'Universités, supérieurs et professeurs de Séminaires, et même certains laïcs d'une grande autorité profondément soucieux du bien de l'Eglise.

De nombreux évêques tout particulièrement sont intervenus auprès de nous pour dénoncer fortement et presque dans les mêmes termes les maux qui menacent l'Eglise si des remèdes adaptés et opportuns ne sont pas pris. Dans leurs doléances au sujet de cette triste situation où se trouve le latin, ils déplorent particulièrement que, du fait de l'ignorance de cette langue, les élèves de nos Séminaires semblent moins s'intéresser à la philosophie et à la théologie, et en effleurer seulement l'étude. Car si les séminaristes ne sont pas familiarisés avec le latin, ils se voient, comme l'affirment à juste titre les évêques, fermer l'accès aux richesses des écrits des Pères, des définitions et décrets des Conciles, des documents pontificaux, des opinions des théologiens, en un mot, des plus riches monuments de toute la tradition.

C'est pourquoi cette Sacrée Congrégation n'a pas hésité à accueillir toutes ces nombreuses invitations si importantes qui lui parviennent de toutes parts, et, assurée que cela serait utile et agréé de tous, elle a décidé de réunir dans une brochure certains documents des Souverains Pontifes qui, sur ce point, conviennent particulièrement à notre époque. Celui qui lira ce petit ouvrage verra facilement la force des arguments qui militent en faveur d'une étude diligente et approfondie du latin de la part de nos adolescents. Nous avons cité les paroles des Papes pour que tous les intéressés voient sans ambiguïté ce qu'il faut faire, afin de bien mettre en application et sans tergiverser ce que l'Eglise commande par leur voix [1].

---

1. Pour donner plus d'arguments à LL. EExc. les Ordinaires en ce qui concerne l'étude et l'usage du latin, la Sacrée Congrégation des Etudes et des Séminaires leur a également envoyé deux opuscules intitulés : 1° *Summorum Pontificum cum de humanioribus litteris tum praesertim de latina lingua documenta praecipua*; 2° *Il latino lingua viva nella Chiesa,* où des personnalités éminentes traitent cette question avec science et clarté.

Les documents pontificaux cités sont les suivants : Pie XI, Encyclique *Singulari quidem,* du 17 mars 1856 (*Enchiridion Clericorum,* n. 338); Léon XIII, Lettre *Plane quidem,* du 20 mai 1885 (*Ench. Cler.,* n. 461-465); Encyclique *Depuis le jour,* du 8 septembre 1899 (*Ench. Cler.,* n. 593-596); Pie X, Lettre de la Sacrée Congrégation des Etudes, *Vehementer sane,* du 1er juillet 1908 (*Ench. Cler.,* n. 820-822); Lettre *Sollicitis Nobis,* du 8 décembre 1910 (*Ench. Cler.,* n. 849); Lettre *Votre Lettre,* du 10 juillet 1912 (*Ench. Cler.,* n. 861); Benoît XV, Lettre de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités *Vixdum Sacra Congregatio,* du 9 octobre 1921 (*Ench. Cler.,* n. 1125); Pie XI, Lettre apostolique

Pour atteindre plus pleinement notre but, il est important d'exposer les remèdes à appliquer, adaptés au mal à guérir; ceux qui ont été choisis sont peu nombreux, mais particulièrement efficaces.

LE CHOIX DES PROFESSEURS

I. — Il n'est pas douteux que pour restituer au latin son éclat et sa vigueur d'antan, il faut avant tout choisir soigneusement les professeurs. Il est évident qu'aucun progrès ne peut être espéré dans cette matière tant que les professeurs sont inaptes à la tâche qu'ils ont à accomplir. Car les visiteurs apostoliques s'accordent pour affirmer que les effets qu'ils déplorent vivement viennent très souvent de ce que les professeurs affectés à l'enseignement de cette matière ne sont pas à la hauteur de leur tâche. Les Ordinaires devront donc veiller à ne confier leurs élèves qu'à des maîtres érudits, particulièrement à ceux qui, ayant fait dans les Universités des études littéraires supérieures et appliquées, sont des maîtres et éducateurs expérimentés; si de tels professeurs manquent, on mettra tout en œuvre pour en préparer.

LES MÉTHODES D'ENSEIGNEMENT DU LATIN

II. — Pour qu'ils apprennent le latin plus facilement et d'une façon plus approfondie, il est nécessaire que les petits séminaristes soient instruits des rudiments de cette langue dès le début de leurs études de lettres. Il faudra choisir soigneusement une bonne méthode d'enseignement qui dira comment enseigner cette matière aux débutants pour qu'ils s'y intéressent, pour qu'ils l'aiment et en l'aimant l'apprennent parfaitement.

Certains, partisans d'une méthode sévère, consacrent trop de temps et de soin à des recherches philologiques et bourrent la tête de leurs élèves d'élucubrations très savantes et interminables : s'étonnera-t-on alors que les élèves accueillent avec des bâillements un enseignement aussi massif et s'en dégoûtent?

D'autres, par contre, suivant certaines méthodes modernes d'enseignement, pensent que les élèves, après avoir appris quelques règles sur la façon d'écrire et de prononcer, doivent se mettre le plus tôt possible à la lecture des meilleurs auteurs latins. Il en résulte que, manquant des rudiments nécessaires, ils se heurtent dans leur étude à des difficultés de toutes sortes qui les empêchent de bien comprendre ce qu'ils lisent; il arrive alors souvent que les enfants, fatigués d'efforts inutiles et infructueux, se découragent et désespèrent d'arriver aux résultats qu'ils désirent.

Comme tout ce qui dépasse la mesure est toujours nuisible, nous devons nous en tenir à la voie moyenne : il nous semble donc que la méthode d'enseignement adéquate et efficace est celle qui — tout en apportant le soin voulu à l'enseignement des règles de grammaire et de la construction des verbes — conduit progressivement, par de nombreux exercices, à écarter les difficultés et à bien comprendre les auteurs.

Quels auteurs faut-il choisir? Nous ne devons pas nous contenter de quelques auteurs de l'antiquité romaine, mais nous devons estimer grandement tous les

---

lique *Officiorum omnium*, du 1er août 1922 (*Ench. Cler.*, n. 1154); Lettre apostolique *Unigenitus Dei Filius*, du 19 mars 1924 (*Ench. Cler.*, n. 1189; *N.R.Th.*, 1924, p. 627); M.P. *Latinarum litterarum*, du 20 octobre 1924 (*Ench. Cler.*, n. 1200-1202); Pie XII, Encyclique *Mediator Dei*, du 20 novembre 1947 (*A.A.S.*, 1947, p. 544 sq.; *N.R.Th.*, 1948, pp. 171-199, 306-319); Discours *Magis quam*, du 23 septembre 1951 (*A.A.S.*, 1951, p. 737); Discours *C'est une grande joie*, du 5 septembre 1957 (*A.A.S.*, 1957, p. 845-849).

auteurs latins qui, tant par la pure intégrité de leur vocabulaire et par l'élégance de leur style que par leur mode d'expression, méritent de figurer à côté des maîtres de l'âge d'or. Le latin n'a jamais été si bas qu'il n'ait à quelque moment trouvé des maîtres distingués, remarquables non moins par leur élégance que par leur doctrine. Que les élèves donc trouvent exemple et encouragement auprès des auteurs de toutes les époques qui, par là même, sont une démonstration de cette vérité bien établie : le latin n'est pas quelque chose de mort ou d'exsangue, recouvert de la poussière des siècles et, par conséquent, parfaitement inutile dans la vie, mais un instrument et un véhicule de sagesse et d'humanité qui, sous la direction de l'Eglise, a inspiré et formé notre culture civile. Il faut donc encore aujourd'hui lui conserver la vigueur et l'efficacité qu'il mérite.

LES PROGRAMMES D'ÉTUDES

III. — Il nous reste enfin à recommander vivement de donner aux élèves de justes facilités pour apprendre cette langue. Pour qu'ils se familiarisent avec son usage et ses règles — surtout en raison des grandes difficultés qu'ils ont à surmonter, — il leur faut beaucoup de temps et de travail. Que faut-il penser de ces programmes d'études (que nous avons vus appliqués dans certains Séminaires) où si peu d'heures de cours sont réservées à l'étude du latin? Certains prennent pour excuse qu'ils doivent se plier à des nécessités plus grandes : ils disent, en effet, que si les élèves ne suivent pas les programmes établis par le gouvernement civil, ils ne peuvent pas acquérir les diplômes d'Etat. Cette excuse ne peut pas être retenue. Car l'Eglise, dans la formation des séminaristes, a des fins propres qu'elle poursuit et elle se conforme aussi à ses lois auxquelles elle ne peut en aucune façon renoncer : d'ailleurs chacun sait qu'il y a des Séminaires où les élèves apprennent le latin et en même temps acquièrent les diplômes académiques.

Nous avons pensé devoir vous faire part de ces questions; elles semblent être d'une telle importance et d'une telle portée qu'elles méritent de votre part les plus grands soins et la plus grande sollicitude. Nous sommes cependant certains que dans votre Séminaire tout sera disposé de façon à se conformer volontiers à ces règles et à ces exhortations.

C'est dans cet espoir que de tout cœur nous vous présentons nos meilleurs vœux et que nous vous saluons dans le Seigneur.

Donné à Rome dans le palais de Saint-Callixte, en la fête du Christ-Roi, le 27 octobre 1957.

✠ J. cardinal PIZZARDO, *préfet.*
✠ C. CONFALONIERI, *secrétaire.*

Bibliographie

ECRITURE SAINTE

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Dictionnaire de la Bible. Supplément sous la direction de L. PIROT, A. ROBERT et H. CAZELLES. Fasc. XXX : *Mystères-Mythe.* Paris, Letouzey et Ané, 1957, 28 × 20 cm., col. 1-256. Prix : 1.550 frs.

Ce fascicule 30 qui ouvre le VI[e] volume du Supplément du Dictionnaire de la Bible est presque entièrement rempli par un remarquable article dû (sauf 10 colonnes initiales) au P. K. Prümm, S. J., professeur à l'Institut biblique pontifical de Rome. Il a pour objet les mystères : d'abord les mystères païens, ensuite le mystère dans la Bible. La thèse essentielle de l'auteur est que le mystère chrétien, tel qu'il est présenté dans le Nouveau Testament, particulièrement chez saint Paul, est totalement indépendant des mystères antiques de l'hellénisme, aussi bien pour les idées que pour le vocabulaire. L'exposé est conduit avec une extrême clarté, adaptant parfaitement aux lecteurs non spécialistes la haute compétence de l'auteur (dont on connaît le volumineux et si riche *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt* de plus de 900 pages et d'autres travaux scientifiques de valeur). Dans la partie consacrée aux mystères païens, le P. Prümm étudie successivement les mystères d'Eleusis, les mystères de Dionysos, l'orphisme, le culte de la Grande Mère et d'Attis, les fêtes d'Adonis, les mystères égyptiens : Isis et Osiris, le culte de Mithra et ses mystères. Exégètes et théologiens se féliciteront de trouver ici solidement condensées et religieusement interprétées l'histoire et les caractéristiques principales de ces mystères cultuels antiques; l'auteur synthétise clairement l'état actuel des recherches jusqu'aux travaux les plus récents sur le sujet. On s'arrêtera avec un intérêt particulier au § IX : *La phénoménologie des mystères* (col. 151-173) où sont tentées une présentation et une explication foncière des éléments essentiels des mystères antiques, de leur origine, de leur évolution, des sentiments religieux qu'ils extériorisent, etc. Le § X : *Le mystère dans la Bible* étudie le mot et l'idée de « mystère », tels qu'ils se présentent dans l'Ancien Testament, dans les textes de Qumrân, dans les écrits apocalyptiques et le rabbinisme, dans les évangiles; la part principale est naturellement le « mystère » selon saint Paul; le P. Prümm, après une exégèse attentive de tous les textes pauliniens, conclut très justement que le sens paulinien fondamental est bien : le plan divin de salut par le Christ, longtemps caché et maintenant révélé aux hommes par la venue du Seigneur; il montre clairement que, chez Paul, ni le mot, ni l'idée ne dépendent des « mystères » de l'hellénisme contemporain. — Après ce lumineux et pénétrant article de 215 colonnes, commence dans le dictionnaire un article qui, lui aussi, promet d'être du plus vif intérêt : Mythe. Les deux premières sections sont : le mythe en ethnologie (J. Henninger), le mythe dans l'Ancien Testament (H. Cazelles). Il se continuera dans le fascicule 31. J. Levie, S. J.

G. KITTEL & G. FRIEDRICH. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VI. Liefer. 6-12 : πλοῦτος-πρόσφατος. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956-1958, 31 × 22 cm., p. 321-768. Prix : 4,60 marks par fasc.

Les fascicules 6 à 12 du VI[e] volume du *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* ont paru de décembre 1956 à juillet 1958. L'article le plus important,

du point de vue théologique, est l'article πνεῦμα (et termes dérivés ou linguistiquement apparentés) qui contient plus de 120 pages (p. 330-453) : l'étude a visé à être exhaustive : 1) Πνεῦμα en grec (par Kleinknecht) : les divers sens du mot dans la langue grecque, depuis les plus humbles (souffle du vent) jusqu'au plus élevé : l'esprit de Dieu; toutefois l'expression biblique πνεῦμα ἅγιον n'a pas été rencontrée jusqu'ici dans la langue profane; πνεῦμα dans la mythologie et la religion grecque, avec attention particulière accordée au πνεῦμα *qui inspire* (dans la poésie, dans les oracles de Delphe, etc.); πνεῦμα dans les sciences naturelles et la philosophie; une intéressante conclusion p. 355-357 marque les différences entre le concept grec profane et le concept biblique du πνεῦμα. 2) Πνεῦμα dans l'Ancien Testament (Baumgärtel) : exposé qui se borne volontairement à deux aspects : les bases linguistiques et sémantiques du concept de πνεῦμα (réservant la partie psychologique, concernant l'homme, à l'article ψυχή) ; l'Esprit de Dieu dans l'Ancien Testament. 3) Πνεῦμα dans le Judaïsme (Bieder, Sjöberg) : étude de la notion d'esprit dans les deutérocanoniques de l'Ancien Testament, les apocryphes, Philon, Josèphe, le Judaïsme palestinien (avec d'intéressants aperçus sur la conception juive palestinienne des anges, sur le problème de la foi en l'immortalité, particulièrement sur le rôle de l'Esprit de Dieu par rapport à la justice de l'homme). Les deux dernières sections de cet important article sont l'œuvre de Schweizer. D'abord, comme préparation à l'étude du Nouveau Testament, une recherche attentive de la doctrine de l'Esprit dans les manuscrits de Qumrân et dans la Gnose : p. 393 remarques suggestives sur la trichotomie gnostique, composant l'homme de trois éléments : corps, âme et πνεῦμα donné par Dieu. La section principale de l'article est, évidemment, πνεῦμα dans le Nouveau Testament (p. 394-449). La doctrine de l'Esprit est longuement étudiée dans les divers écrits néotestamentaires, particulièrement chez saint Luc, saint Paul et saint Jean. La tendance de M. Schweizer est d'identifier l'Esprit Saint dans le Nouveau Testament avec la force active de Dieu sur l'homme, comme dans l'Ancien Testament, plus spécialement (chez saint Jean) avec « la force de la proclamation de Jésus comme le Sauveur, dans laquelle le monde céleste rencontre l'homme » (πνεῦμα für Johannes ist nichts anderes als die Kraft der Verkündigung Jesu als des Erlösers, in der die Gotteswelt dem Menschen begegnet; p. 442). Un théologien catholique aurait évidemment à montrer ici que les mêmes textes pauliniens et johanniques, interprétés selon toute leur complexité et l'effort de pensée qu'ils expriment, disent *plus* que ce que l'auteur consent à y lire et par leur *convergence* dépassent nettement la conclusion minimisante de M. Schweizer. Son étude minutieuse, riche de notes, forcera toutefois à la réflexion théologique et à une discussion historique s'efforçant de se dégager de tout « historicisme ».

Voici succinctement les principaux articles qui suivent dans ces fascicules : ποιέω (Braun) agir de Dieu : la création; action de l'homme; l'action de Jésus; ποιμήν et dérivés (J. Jérémias) : le pasteur dans l'Ancien Testament; Jésus bon pasteur; πόλεμος (Bauernfeind) : conception de la guerre dans l'antiquité, en Israël, dans le Nouveau Testament; la guerre de l'époque finale; πόλις, πολίτευμα, etc. (Strathmann) : traduction de *Phil.*, III, 20 : notre patrie est au Ciel; la βασιλεία τῶν οὐρανῶν est le πολίτευμα des Chrétiens; πονηρός, πονηρία (Harder) : notons-y que l'auteur traduit, dans le Pater, *Mt.*, VI, 13 : « délivrez-nous du mal » et rejette le sens masculin : le mauvais, le démon; ποταμός (Rengstorf) introduit une étude intéressante — d'une quinzaine de pages — sur le Jourdain, rassemblant tout ce qui se rattache au Jourdain dans la littérature juive et dans la Bible. — Le mot πρέσβυς et son dérivé πρεσβύτεροι (Bornkamm) amènent évidemment les problèmes complexes du sens hiérarchique précis des πρεσβύτεροι dans le Nouveau Testament et des origines de l'épiscopat monarchique. L'auteur poursuit son étude jusque chez les Pères apostoliques et chez Irénée, Clément d'Alexandrie, etc. — Le mot προσήλυτος n'apparaît que quatre fois dans le Nouveau Testament, dans des

contextes peu importants; mais on appréciera l'étude intéressante et utile de M. Kuhn, vu le rôle joué par ces païens, attirés déjà antérieurement par la religion d'Israël, dans le mouvement d'adhésion à la foi chrétienne lors de l'apostolat de saint Paul.

Malgré certains désaccords théologiques ou historiques, l'exégète catholique tirera toujours très grand profit de l'étude des articles de ce dictionnaire, de la méthode de recherche, du groupement et de la synthèse des textes, de l'effort constant de rigueur dans les conclusions, de la richesse de la bibliographie.

J. Levie, S. J.

A. H. McNeile. — *An Introduction to the Study of the New Testament.* Second edition revised by C. S. C. Williams. Londres, Oxford University Press, 1953, 23 × 14 cm., VIII-486 p. Prix : 35 sh.

Cette seconde édition de l'Introduction à l'étude du N.T. de A. H. Mc Neile, révisée par C. S. C. Williams, suit de 25 ans la première, qui a paru en 1927. Durant ce quart de siècle, on a publié quantité d'études qui touchent de près les questions traitées ici. La tâche du réviseur n'était point facile. Il nous avertit du reste, dans sa préface, que l'auteur aurait sans doute modifié ses positions, en raison des études récentes, sur plusieurs points : authenticité de *Ephés.*, qui est maintenue, ordre chronologique des chapitres de *II Cor.*, la date du martyre de Jean l'Apôtre. Le réviseur a ajouté un chapitre (p. 46-58) sur l'école allemande que les anglais appellent « Formcriticism », dont la première édition parlait assez peu. Après l'exposé des théories de cette école, surtout d'après Dibelius et Bultmann, l'auteur énonce une série de critiques pertinentes : Il souligne entre autres le caractère arbitraire du classement des « formes » littéraires; il dénonce le mythe de la communauté créatrice et les rapprochements forcés avec le folklore; il défend, contre les tenants de cette école, l'existence d'une tradition orale authentique des paroles mêmes de Jésus, et la valeur historique du cadre de l'évangile de Marc, etc. A part cette addition importante, le texte primitif de l'ouvrage est resté sensiblement le même, enrichi assez souvent de nouveaux paragraphes qui nuancent les positions parfois un peu simples de l'auteur primitif, par exemple sur les écrits johanniques, en tenant compte des travaux récents. Le réviseur a certes élargi les indications bibliographiques trop exclusivement anglaises de la 1re édition. Il mentionne à présent des auteurs allemands et français, aussi catholiques. On est frappé toutefois du caractère assez restreint de cet enrichissement, dont l'éclectisme semble dû au hasard plutôt qu'à une recherche systématique. Les commentaires des livres du N.T. ne sont signalés que par le nom de l'auteur et la date, sans indications de collection ou d'éditeur. Ce laconisme n'est-il pas excessif? Les derniers chapitres sont consacrés à l'histoire du canon, à la critique textuelle et à l'inspiration. Compte tenu des mises au point, ce livre d'initiation plutôt que de recherche est destiné à des lecteurs non spécialistes et rendra de bons services au public de langue anglaise.

Ch. Matagne, S. J.

W. Foerster. — *Neutestamentliche Zeitgeschichte.* 2. Halbband : *Das römische Weltreich zur Zeit des Neuen Testaments.* Coll. Die urchristliche Botschaft. Eine Einführung in die Schriften des Neuen Testaments, 26. Hambourg, Furche-Verlag, 1956, 22 × 15 cm., 296 p. Prix : 12,80 marks.

La première partie de cette *Neutestamentliche Zeitgeschichte* a paru en 1955 et avait comme objet : « Das Judentum Palästinas zur Zeit Jesu und der Apostel ». La seconde partie doit présenter l'arrière-plan de la diffusion du Christianisme au Ier siècle : l'empire romain, sa situation politique, sa civilisation, sa vie religieuse. L'ouvrage n'est pas conçu comme un ouvrage technique destiné à aider les exégètes dans leur travail d'interprétation, mais plutôt comme un livre de lecture facile, suggestif, concret, visant à faire comprendre à tous ce que fut le cadre dans lequel se réalisa l'apostolat chrétien. L'auteur s'efforce de dégager les aspects généraux de l'histoire et de la civilisation et de les rendre concrets

par quelques exemples, quelques citations d'auteurs grecs et latins (en traduction). La bibliographie est limitée, chapitre par chapitre, à un choix de quatre ou cinq ouvrages; les notes (simples références) sont renvoyées en appendice. Le plan de l'ouvrage est le plan classique des Neutestamentliche Zeitgeschichten : I. La situation historique : résumé succinct d'histoire politique : de l'empire Perse à la fin du règne de Domitien. II. La situation politique : organisation de l'empire, avec un passage plus long sur le culte des empereurs. III. La situation sociale étudiée sous deux aspects : la famille; l'esclavage. Exposé qu'on eût désiré plus largement conçu et plus approfondi. IV. La situation économique. V. La civilisation. VI. La situation religieuse. C'est le chapitre le plus long (p. 108-227) et le plus soigneusement élaboré. VII. Les Juifs dans l'empire romain : nombre, organisation, etc. — De-ci de-là les jugements et les tableaux d'ensemble paraissent un peu simplifiés, en vue sans doute d'atteindre mieux un plus grand nombre de lecteurs. Mais tous seront reconnaissants à l'auteur de la résurrection expressive des aspects divers de la vie antique qu'il a réussi à leur présenter.

J. Levie, S. J.

Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert. Coll. Travaux de l'Institut catholique de Paris, 4. Paris, Bloud et Gay, 1957, 25 × 17 cm., 580 p.

Tous ceux qui ont connu ou même simplement rencontré André Robert apprécieront la photographie si expressive mise en tête de ce volume, où s'expriment l'ardeur et le rayonnement de ce prêtre savant, dont la vie fut consacrée à l'étude de la Parole de Dieu. Savant directeur et collaborateur abondant du *Supplément du Dict. de la Bible,* spécialiste du style anthologique des écrits post-exiliens, professeur de l'Institut Catholique de Paris, M. Robert méritait sans contredit l'hommage de ces *Mélanges Bibliques* dont le projet avait fait souffrir sa modestie et que sa mort en 1955 a transformés en mémorial. Le nombre et le nom des 56 collaborateurs de ce recueil attestent l'universelle estime que l'on portait à la personnalité de ce maître et à ses travaux. L'abondance des études ici rassemblées ne nous permet guère de nous arrêter en détail à chacune d'elles. Du moins tenterons-nous de signaler à nos lecteurs le riche contenu de ce beau volume.

La première partie du recueil rassemble les 31 études relatives à l'A.T. et à son milieu. A côté des travaux qui ont trait aux littératures de l'Ancien Orient (G. Contenau, A. Massart, R. Largement, E. Drioton), aux papyri (A. Malamat), à la géographie (K. Elliger), à l'archéologie (H. Vincent), à la critique textuelle (J. Schildenberger), signalons ceux qui relèvent plus directement de l'exégèse du texte biblique. Les études de W. F. Albright (*The Refrain « and God saw ki tôb »*), de H. Junker (*Die theologische Behandlung der Chaosvorstellung in der biblischen Schöpfungsgeschichte*), de J. de Fraine (*Jeux de mots dans le récit de la chute*) ont trait aux premiers chapitres de la Genèse. G. R. Driver discute l'interprétation de quelques passages de l'Heptateuque : *Gen.,* XXIV, 63; XXV, 22; XXXVIII, 4-26; *Jos.,* XV, 18; *Jug.,* I, 14; IV, 21, tandis qu'O. Eissfeld s'arrête à *Gen.,* XXXII, 23-33. C. Hauret étudie les origines du sacerdoce danite, et en particulier *Jug.,* XVIII, 30-31. M. Noth analyse le chapitre VII de *II Sam.* H. Cazelles consacre quelques pages à la titulature de David. L'étude de J. Le Moyne sur *Les deux ambassades de Sennachérib à Jérusalem* se rapporte principalement à *II Reg.,* XVII, 17-XIX, 37. Les textes prophétiques donnent lieu à quatre études : W. Zimmerli, *Das Wort der göttlichen Selbsterweises (Erweiswort), eine prophetische Gattung*; M. Garcia Cordero, *El Santo de Israel,* à propos de *Is.,* VI, 1-6; A. Lefèvre, *L'expression « en ce jour-là » dans le livre d'Isaïe*; W. Kornfeldt, *Die Jüdische Diaspora in Abdias 20.* L'exégèse des Psaumes est représentée par les contributions suivantes : A. Descamps, *Pour un classement littéraire des Psaumes*; R. Tournay, *Sur quelques rubriques des Psaumes*; H. Ringgren, *Quelques traits essentiels de la piété des Psaumes*; J. Coppens, *Les Psaumes des Hasidim*; A. Deissler, *Der anthologische Charakter des Psalmes 33 (32);* R. Pautrel, *Immola Deo sacrificium laudis (Ps. 50, 15).* Enfin deux travaux sur les sapientiaux : P. Auvray, *Notes sur le prologue de l'Ecclésiastique* et E. Jacob, *L'histoire d'Israël*

vue par Ben Sira. Cette partie se termine par une étude du regretté P. Bonsirven sur le *Règne de Dieu suivant l'A.T.*

La seconde partie du recueil s'intitule : Le N.T., son milieu, son exégèse. Les travaux de F. Nötscher, G. Vermès, J. van der Ploeg, M. Delcor, sont relatifs aux textes de Qumrân. Celui de H. H. Rowley se rapporte au texte zadoqite, tandis que E. Cavaignac retrace l'histoire profane de Damas de 125 à 29 av. J.-C. Ceux de G. Ryckmans, J. G. Février et J. Starcky étudient le ciel et la terre dans les inscriptions safaitiques, la Koré punique, et un relief palmyrénien dédié au dieu Ilahay. Voilà pour le milieu néotestamentaire assez largement conçu. L'exégèse proprement dite offre des travaux intéressants. R. Bloch, de regrettée mémoire, étudie *Mt.*, I, 3 et tente d'expliquer par la tradition juive la présence des noms de femmes dans la généalogie du Christ. X. Léon-Dufour, dans *L'annonce à Joseph,* présente une interprétation suggestive de la conduite de Joseph, par une traduction nouvelle de *Mt.*, I, 19-20. A. George étudie *La « forme » des béatitudes jusqu'à Jésus.* C. H. Dodd, *The Beatitudes*, compare une nouvelle fois les textes synoptiques. D. Buzy étudie *Le premier séjour de Jésus à Capharnaum,* compte tenu des indications chronologiques du 4e évangile. J. Duplacy rédige une *Note de syntaxe sur Marc II, 10,* y voyant un ἵνα impératif dans une construction asyndétique. *Mt.*, V, 17-18, retient l'attention de W. D. Davies qui consacre une longue étude à l'attitude de Jésus vis-à-vis de la Loi ancienne. J. Daniélou éclaire la parabole du Bon Samaritain par la tradition patristique, qui y voit bien une révélation des secrets du royaume et s'oppose à une interprétation simplement morale. Les pages de B. Botte sur *Un témoin du texte césaréen du 4e évangile : l. 253,* intéressent la critique textuelle. Deux travaux concernent les études johanniques : celui de F. Amiot, *Deum nemo vidit umquam, Joh., I, 18,* sur la connaissance de Dieu chez saint Jean et ses préparations bibliques, et celui de A. Feuillet sur *La composition littéraire des chapitres IX-XII,* justifiant, contre Bultmann, l'ordre actuel des chapitres. St. Lyonnet, à propos de *Rom.*, X, 6-8, examine les rapports de saint Paul avec l'exégèse juive de son temps, dont il s'est plus d'une fois heureusement inspiré. *La charité fraternelle selon I Thess., IV, 9* fait l'objet d'une étude de C. Spicq. L'interprétation de la vision de *La Femme couronnée d'étoiles (Apoc. XII)* bénéficiera certainement des notes de A. M. Dubarle qui précise certains points en recourant aux parallèles bibliques, méthode si chère à M. Robert. Les trois derniers travaux de cette partie traitent de l'histoire de l'exégèse : L. Bouyer, *La notion christologique du Fils de l'Homme a-t-elle disparu dans la patristique grecque?* ; R. Leconte, *L'Asceterium de Diodore* et J. Chatillon, *Isidore et Origène.* Deux index développés, celui des textes bibliques cités, et celui des noms propres, apportent à cet important recueil un bien utile complément. Cette publication, fort bien présentée, fait honneur à la série des « Travaux de l'Institut Catholique de Paris » et constitue, par sa valeur, un précieux hommage rendu au maître vénéré que fut A. Robert. Ch. Matagne, S. J.

P. Auvray, P. Poulain et A. Blaise. — *Les langues sacrées.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XXe siècle. Paris, A. Fayard, 1957, 19 × 14 cm., 144 p. Prix : 300 frs.

Les langues sacrées dont il s'agit dans ce volume sont l'hébreu, le grec et le latin, dans lesquelles furent exprimées la Révélation, la Sainte Ecriture, la Tradition, la théologie et la prière liturgique. Ce n'était point tâche aisée de caractériser ces langues en un mince volume destiné au grand public. Mais la compétence des auteurs autant que leur art de pédagogues se sont joués des difficultés. Avec un optimisme communicatif M. Auvray, auteur d'une excellente *Initiation à l'hébreu biblique* (cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 651), est parvenu, en une bonne trentaine de pages, à rappeler l'essentiel de l'écriture, de la grammaire, de la stylistique hébraïques. Avec raison, il prétend que cette langue est facile. Peut-être de-ci de-là en souligne-t-il le génie avec une indulgence excessive. Il réalise le même tour de force pour l'araméen. Deux chapitres examinent la littérature hébraïque et araméenne, d'un point de vue linguistique. M. P. Poulain nous présente le grec, langue internationale du monde méditerranéen, et la diffusion de la Koinè, langue « commune » parlée, depuis la conquête d'Alexandre, dans tout

le monde hellénistique. Il caractérise les traits essentiels du « grec biblique », avant d'étudier la traduction grecque de l'A.T. et la langue du N.T., dont il apprécie avec nuances l'allure sémitisante. Dans un dernier chapitre, l'auteur marque, sur quelques points précis, l'apport de la langue grecque à la formulation du dogme et à la description de la vie spirituelle. Il revenait à A. Blaise, dont on connaît l'important *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* et le *Manuel du latin chrétien* (cfr *N.R.Th.*, 1956, p. 433) de nous parler ici du latin chrétien, biblique, théologique et liturgique, dont il réhabilite avec pertinence l'originalité du vocabulaire et la valeur d'expression de ses figures de rhétorique, de ses images et sa coloration affective. Il s'agit bien ici d'une langue vivante, qu'une tradition humaniste nous a appris à trop déprécier. Trois études dont on ne saurait trop recommander la lecture. Ch. Matagne, S. J.

ANCIEN TESTAMENT

A. GELIN, P.S.S. — *L'âme d'Israël dans le Livre.* Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e^ siècle, 65. Paris, A. Fayard, 1958, 19 × 14 cm., 124 p. Prix : 350 frs.

Après une rapide esquisse sociologique et psychologique du « visage » d'Israël, peuple nomade, paysan ou cosmopolite, l'auteur en vient tout de suite à son « mystère », à la vocation de ce peuple qui fait l'unité spirituelle de son histoire : Israël, choisi par Dieu pour être son partenaire et son témoin, est le peuple de l'Alliance. Dieu est pour la foi de l'A.T. en même temps le Seigneur, unique et exclusif de tout rival, et le premier membre de cette communauté que les prophètes ont comparée à un mariage. Aussi la morale de ce peuple est-elle une morale de l'Alliance. Morale de gratitude et morale impérative qui exige obéissance, certes. Mais, si la justice, la bonté, la fidélité définissent le comportement de Dieu vis-à-vis d'Israël, Dieu exige la réciprocité et l'homme devra faire siennes les mœurs de Dieu, l'imiter. Mieux encore, la morale de l'A.T. s'exprimera en termes de participation aux perfections divines en raison même du don gratuit de l'Alliance dont Dieu a pris l'initiative. Cette morale de l'Alliance, qui s'est progressivement manifestée à et dans Israël, éclate dans la prière et la vie liturgique de ce peuple consacré à Dieu, qui attend le Messie qui devra instaurer le Règne de Dieu, non plus seulement sur la terre d'Israël, mais sur toutes les nations. Israël est donc, par vocation, le témoin missionnaire de Dieu pour l'humanité entière. Ces différents aspects, ici schématiquement résumés, sont dégagés avec aisance par M. Gelin d'une histoire tourmentée mais où Dieu poursuivait son dessein de salut qui culmine en Jésus-Christ. Ce petit livre, très dense mais très attachant, mérite une lecture attentive. Ch. Matagne, S. J.

E. GALBIATI et A. PIAZZA. — *Mieux comprendre la Bible et ses passages difficiles.* Traduit de l'italien par H. de Ganay. Coll. Siècle et Catholicisme. Paris-Tours, Mame, 1956, 18 × 12 cm., 368 p. Prix : 930 frs.

L'intention première du volume est l'interprétation des passages difficiles de l'Ancien Testament, intention nettement marquée dans le titre italien : *Pagine difficili della Bibbia.* De fait la part principale de l'ouvrage est prise par l'exégèse historique et théologique des ch. I-XI de la Genèse, p. 74-211 ; on en appréciera l'effort pédagogique pour se mettre au niveau de tous les lecteurs catholiques et les initier aux problèmes posés par les progrès scientifiques et historiques des soixante dernières années ; l'union étroite des considérants théologiques et des aspects historiques dans la recherche des solutions ; la prudence de ces solutions. On pourra parfois la dépasser sans quitter la stricte orthodoxie, mais même alors on devra s'aider des précieuses considérations mises en avant par les auteurs pour maintenir comme eux un contact bienfaisant avec le lecteur. Les chapitres suivants (p. 212-356) sont consacrés à : L'Ancien Testament et l'histoire ; Les miracles dans l'Ancien Testament ; Vraie religion et Ancien Testament ; Morale et Ancien Testament ; Le Messianisme : domaines très vastes dont chacun pourrait exiger un fort volume ; mais les auteurs n'ont voulu qu'il-

lustrer par des exemples bien choisis les principes de solution qu'ils avaient exposés au début de leur ouvrage. Ces premiers chapitres (p. 15-73), consacrés surtout à la théorie des genres littéraires, nous paraissent être, par leur clarté persuasive, par leur sens des nuances, par leur pénétration théologique, parmi les meilleurs du volume : ils aident vraiment, selon le titre français, à *mieux comprendre la Bible.* J. Levie, S. J.

G. Ziener, O.M.I. — *Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit.* Coll. Bonner Biblische Beiträge, 11. Bonn, P. Hanstein, 1956, 25 × 18 cm., 166 p. Prix : 19,80 marks.

Si un grand nombre d'études ont été faites en vue de montrer l'influence de la philosophie grecque sur le livre de la Sagesse, on s'est moins préoccupé jusqu'ici d'étudier la relation de ce livre avec ceux de l'A.T. dans leur traduction grecque. C'est à cette dernière tâche qu'est consacré l'ouvrage de G. Ziener. L'auteur n'entend pas méconnaître l'influence de la philosophie grecque, mais il estime qu'on ne l'établit sûrement qu'après avoir d'abord soigneusement comparé les expressions et la doctrine sapientiales avec les livres antérieurs de l'A.T. en grec. Si la Sagesse présente des termes et concepts nouveaux, on ne conclura à une influence étrangère que dans le cas où cette « nouveauté » ne peut s'expliquer par un développement à partir de la pensée juive. Dans son introduction, l'auteur situe bien le sens, la portée et les limites de son travail. Il ne pouvait être question d'étudier chacun des concepts théologiques utilisés par l'auteur de la Sagesse. L'auteur s'est donc limité à une série de termes, qui reflètent fidèlement les caractéristiques littéraires et doctrinales du livre de la Sagesse. Il en a groupé l'étude sous trois chefs : l'idée de Dieu (ch. I), Dieu et les hommes (II), Dieu et le monde (III). L'ensemble du vocabulaire religieux ainsi étudié est déjà considérable ; la table des termes grecs ne signale pas moins de 186 vocables. Dans le premier chapitre, sont analysés les termes qui expriment la connaissance de Dieu, son existence, sa nature, les noms divins, les propriétés de Dieu. Dans le second, on trouve ceux qui se rapportent à l'alliance, à l'amitié de Dieu, à son royaume, à sa *paideia,* au jugement de Dieu, à la sagesse médiatrice. Dans le dernier chapitre, ce sont les idées et les termes concernant la création comme activité et révélation de Dieu, la nature comme instrument de Dieu, et le miracle, qui sont normalement l'objet de la recherche. Au cours de son travail, le P. Ziener montre bien que les idées de l'auteur sapiential s'enracinent dans la tradition biblique, même lorsque les mots utilisés pour les exprimer sont neufs par rapport au vocabulaire antérieur. Certes, il est des cas où une influence qui affecte le sens de ces termes ne saurait être niée. Mais on notera que, loin d'être subie, cette influence indique plutôt une assimilation de certaines données des philosophies ambiantes que l'auteur met au service de la révélation qu'il transmet en la précisant. Cet excellent travail est une contribution sérieuse à la connaissance du livre de la Sagesse. Ch. Matagne, S. J.

E. Mader. — *Mambre.* Die Ergebnisse der Ausgrabungen im heiligen Bezirk Râmet El-Ḫalîl in Südpalästina 1926-1928. Textband und Tafeln. 2 vols, Fribourg-en-Br., E. Wewel, 1957, 28 × 19 cm., 356 p., 103 repr.

De 1926 à 1928, le R. P. Evariste Mader, directeur de l'Institut oriental allemand de Jérusalem, assisté du R. P. M. Gisler, O.S.B., comme architecte, explorait, au nom de la *Goerresgesellschaft* et avec l'appui de la *Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft,* le site de Ramet el Ḫalil, situé à 3 km. au nord d'Hébron, où s'élevait un imposant quadrilatère de murailles dont seules les faces ouest et sud étaient visibles avant les fouilles. Une vieille tradition identifiait ce site avec la chênaie de Mambré, où Abraham avait planté sa tente, élevé un autel et avait été favorisé de splendides théophanies. Identification que les recherches du P. Mader ont confirmée, comme le montraient les rapports provisoires que, de 1927 à 1930, le R. P. publiait dans différentes revues, entre autres *Oriens Christianus* (1927-1928), *Biblica* (1928), *Rivista di archeologia cristiana* (1929), *Revue Biblique* (1930). En 1932, sa santé étant compromise par les

suites d'une blessure reçue au cours de la première guerre mondiale, le R. P. Mader quittait la Palestine. Malgré les mille entraves mises au travail scientifique par le IIIe Reich, la seconde guerre mondiale et la situation qu'elle engendra, le R. P. se mit courageusement à la rédaction définitive de la relation des fouilles et à l'étude complète des résultats obtenus, mettant en œuvre l'ensemble du matériel tant littéraire qu'archéologique dont on peut faire état. Il mourait en 1949 laissant son manuscrit au prof. Stummer qui le prépara pour l'édition, dont il ne vit que les premières épreuves avant sa mort en 1955. On lira avec émotion l'avant-propos du Prof. V. Hamp, qui a mené à bonne fin cette entreprise, fruit d'une persévérance et d'une collaboration également admirables. Les deux forts volumes de texte et de reproductions qui viennent d'être publiés sont un véritable chef-d'œuvre de typographie et font honneur à l'éditeur Erich Wewel de Fribourg. Cette splendide présentation est bien digne de l'œuvre remarquable d'érudition et de science du R. P. Mader et de ses collaborateurs, dont la science catholique allemande peut être fière.

Après une introduction relatant en détail l'histoire des fouilles et la méthode suivie, la première partie de l'ouvrage est consacrée à l'architecture. Voici, en bref, les points acquis. Les murs du Ḥaram datent de l'époque d'Hadrien. Les matériaux alors utilisés avaient été trouvés sur place. L'origine de l'enceinte remonte en effet à Hérode le Grand, qui avait fait aménager ce temenos afin de rehausser le prestige d'un lieu saint où on vénérait l'autel, le puits et le chêne ou térébinthe d'Abraham. L'ouvrage d'Hérode, inachevé, avait été bouleversé lors des troubles de 70. A l'*intérieur* du temenos, on a retrouvé les restes d'une basilique constantinienne (vers 330) et aussi, sur une longueur de 60 m. un dallage, d'orientation légèrement différente de celle du monument actuel, que l'auteur juge préhérodien et fait remonter pour une part à l'époque israélite (vers 930 av. J.C.). Cette datation sera sans doute discutée par les spécialistes. Une brèche de 4 m. sur 3 m. 50 dans le dallage permet de déterminer l'emplacement de l'arbre — chêne ou térébinthe — d'Abraham, que l'on montrait encore aux premiers siècles chrétiens. Dans la seconde partie, l'auteur étudie en détail les différentes trouvailles faites sur le champ de fouille : différentes pierres employées, fragments de sculpture, inscriptions et graffiti, céramique et poterie, d'époque romaine, byzantine et arabe. Le catalogue et la description des monnaies est l'œuvre du prof. Schneider de Göttingen, mort en 1952, et pour les monnaies arabes, de L. A. Mayer du *Department of Antiquities* à Jérusalem. La troisième partie, intitulée : topographie et histoire, rassemble tous les documents littéraires et les différentes « traditions », qu'il est possible de trouver et les confronte avec les résultats des fouilles. Depuis l'Ancien Testament jusqu'aux Croisades, en ordre chronologique, tous les textes qui parlent de Mambré et d'Hébron sont analysés et discutés. Cette synthèse, bourrée d'érudition, sera désormais le point de départ obligé de toute étude historique sur Hébron. Les limites de ce compte rendu ne nous permettent point de nous arrêter à tous les éléments de cette forte étude dont l'exposé patient et minutieux est parfois un peu touffu. Le second volume contient toute la documentation technique (relevés, plans, croquis, etc.) et près de 200 photographies remarquables de netteté. Quatre planches détachables fournissent deux plans d'ensemble de l'enceinte et le croquis détaillé des quatre murailles. Le soin et la perfection apportés à la mise au point et à l'édition de ces volumes considérables est sans doute le plus bel hommage rendu au mérite du courageux et savant archéologue que fut le R. P. Mader. Ch. Matagne, S. J.

THEOLOGIE

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

Dictionnaire de Théologie catholique. Tables générales par B. Loth et A. Michel. Fasc. 6 : *Essence-Fidèle*. Paris, Letouzey, 1957, 28 × 20 cm., col. 1265-1520.

Dans ce sixième fascicule des *Tables* du *Dictionnaire de théologie catholique,* outre les références courantes aux articles parus dans l'ouvrage,

qui en constituent l'essentiel, trois amples aperçus supplémentaires surtout sont à signaler : le premier sur les *Esséniens,* provoqué par les récentes découvertes de Qumrân, le deuxième, sur le développement de la théologie catholique aux *Etats-Unis* depuis environ cinquante ans, le troisième enfin, sur les progrès accomplis dans les recherches relatives aux *évangiles* synoptiques (*Formgeschichtliche Methode* et question synoptique). Parmi les articles un domine les autres par la masse et l'abondance de la documentation : *Eucharistie.* Il n'occupe pas moins de cent colonnes du répertoire (I. Présence réelle et problèmes connexes : Ecriture, Tradition complétée par un appendice sur la doctrine des Eglises orientales dissidentes; accidents eucharistiques, controverse sacramentaire, stercoranisme, transsubstantiation, ubiquisme. II. Eucharistie sacrifice : Messe, dans l'Ecriture et la Tradition y compris l'Orient et la liturgie, avec les questions subsidiaires : messe des présanctifiés, épiclèse eucharistique; synthèses doctrinale et liturgique. III. Eucharistie sacrement : communion eucharistique et divers problèmes qu'elle pose, liturgiques, spirituels, et autres). L'utilisation de ces Tables permettra à tous ceux qui s'occupent d'enseignement ou de recherches dans le domaine de l'Eucharistie, de retrouver, dispersés dans le Dictionnaire tout entier, une multitude de renseignements précieux, impossible à découvrir avec une telle abondance en d'autres ouvrages. Nous la signalons donc tout particulièrement à l'attention. Notons enfin que, fidèles à un principe déjà appliqué dans les fascicules précédents et que nous ne pouvons que louer, les éditeurs ont parsemé les *Tables* d'un grand nombre de biographies succinctes de théologiens récents, ou même encore vivants (p. ex. Farges, Faulhaber, Eugène de Faye, Feckes, Feder, Feldmann, Féret, Ferreres, Festugière, etc.), difficiles à trouver ailleurs et précieuses pour nous orienter dans leur activité ou leur tendance doctrinale.

Ch. Martin, S. J.

Theologisch Woordenboek, onder hoofdredactie van H. BRINK, O.P. Aflevering 10. Ruremonde-Maeseyck, Romen en Zonen, 1957, 25 × 18 cm., col. 3767-4182. Prix : 175 frs.

Sous sa présentation toujours concise et systématique, nettement tournée vers la théologie proprement dite, le *Theologisch Woordenboek* poursuit sa progression lente mais régulière (fasc. 10 : *Patristiek* à *Ruusbroec*). Parmi les mots vedettes on peut signaler surtout : *Patristiek* (suite) et *Patrologie, Paus* (primat, institution, caractère permanent; sa connexion avec le siège de Rome, développement de la doctrine, synthèse théologique, position des Eglises orientales séparées), *Persoon, Plato* et *Platonisme, Polygenese, Praemotio, Preek, Priesteropleiding* et *Priesterschap* (en particulier évolution du sens des termes *presbyteros* et *episcopos,* rapport entre épiscopat et prêtrise, institution divine de la prêtrise, rites de l'ordination, ses effets sacramentels : caractère et grâce sacramentels), *Probabilisme, Protestantisme, Quietisme, Recht, Rechtspersoon, Rechtvaardigheid, Rechtvaardigmaking, Reliquieënverering, Russische Theologie, Ruusbroec.* Un simple coup d'œil, jeté sur les notices consacrées aux auteurs théologiques du nom de Pierre, révèle l'intérêt particulier porté par le dictionnaire au domaine et à l'époque scolastiques, sans d'ailleurs négliger, loin de là, les problèmes actuels. Peut-être aurait-il été utile de signaler dans la notice de *Pico,* Giovanni, della Mirandola, que ce personnage ne doit pas être confondu avec son neveu Giovanni Francesco, à qui l'on doit aussi de nombreux écrits, dont plusieurs composés en vue de défendre l'œuvre de son oncle.

Ch. Martin, S. J.

Reallexikon für Antike und Christentum. Fasc. 25-27 : *Dogma II-Ebenholz.* Stuttgart, Hiersemann, 1957-1958, 28 × 20 cm., 480 col. Prix : 12,50 marks par fasc.

Vingt-quatre thèmes suffisent à remplir ces trois fascicules du *Reallexikon für Antike und Christentum.* C'est dire l'étendue des articles et la richesse de leur documentation. La plupart de ces thèmes ont été abondamment utilisés dans l'antiquité païenne et chrétienne et plusieurs comme la « nuée obscure mystique » et l'« image » sont actuellement fort étudiés. *Dogma* (il est intéressant de noter

que la signification originale n'avait rien de religieux mais était d'ordre philosophique : opinion, enseignement, principe, vérité fermement établie, ou encore juridique : décision, édit) ; *Dolmetscher* (intimement lié à la grave question de l'usage des langues dans la propagation de l'Evangile, dans les liturgies, etc.) ; *Domäne* (le problème de la situation économique de l'Eglise, du développement de la propriété ecclésiastique et de sa gestion) ; *Domitianus* (culte impérial, persécution et ses martyrs célèbres, en particulier Fl. Clemens et Domitilla) ; *Domus aeterna* (attestations dans les inscriptions funéraires et l'archéologie chrétienne) ; *Donatismus*; *Donauprovinzen* (histoire de leur christianisation et organisation ecclésiastique) ; *Dornstrauch*; *Doxographie* (utilisation des doxographes par les auteurs chrétiens) ; *Doxologie* (formules liturgiques ou autres, hymnes de louange, acclamations, etc. ; les doxologies s'appliquant à des objets seront traitées aux mots *eucharistia, eulogia*) ; *Drache* (symbolisme du dragon chez les auteurs chrétiens) ; *Dracontius; Drei* (signification magique, sacrale du nombre trois, en particulier dans le culte des morts; absolu de la triple répétition, etc.); *Dreieck*; *Dreizehn* (entre autres particularités son équivalence avec notre concept de « douzaine » employé comme « chiffre rond », nombre du bonheur ou du malheur; *Drohung* (entre les hommes, les divinités) ; *Dualismus* (dans les philosophies et religions antiques) ; *Dunkelheit, mystische* (problème de l'« obscurité » ou de la « nuit » mystique en particulier chez Plotin, Grégoire de Nysse et le Ps. Denys Aéropagite; interprétation de l'épisode de Moyse au Sinaï) ; *Dura-Europos* (résultats et état actuel des fouilles : époques païenne, chrétienne) ; *Durchzug durch das Rote Meer* (dans la Bible, le judaïsme antique, le paganisme, interprétation qu'en donnent les auteurs chrétiens, application au baptême, à la mort du Christ, usage en liturgie, art, etc.) ; *Durst* (des vivants, des morts, traditions païennes et traditions chrétiennes) ; *Dynamis* (signification philosophique, le principe du monde, signification religieuse, magique; le concept de force chez les juifs et Philon, application aux puissances célestes, application chez les chrétiens, en particulier au Verbe, aux anges; chez les gnostiques; puissance magique; art; pouvoir du Christ transmis aux Apôtres et aux martyrs) ; *Ebenbildlichkeit* (conspectus général sur le thème de l'image en particulier dans la philosophie platonicienne, Philon et chez les Pères de l'Eglise) ; *Ebenholz*. Ch. Martin, S. J.

Lexikon für Theologie und Kirche, begründet v. M. Buchberger. 2e édit., Band I. *A-Baronius*. Fribourg-en-Br., Herder, 1957, 26 × 18 cm., 56 p., 1272 col., 24 gr., 10 tabl., 8 cartes. Prix de souscription : 69 marks cartonné; 77 marks relié.

Avec le premier volume de la réédition de son *Lexikon für Theologie und Kirche,* la Maison Herder entame la dernière phase de la mise à jour de ses grandes encyclopédies. Disons tout de suite que la nouvelle édition se tient pour l'essentiel dans la même ligne que la première. La direction a bien changé (J. Höfer et K. Rahner), mais l'ombre de Mgr Buchberger, aujourd'hui appelé au gouvernement de l'évêché de Regensburg, plane toujours, si l'on peut dire, sur l'entreprise et sa conception. Comme la première édition, donc, la deuxième veut être un ouvrage de consultation rapide, aisée, aux articles nombreux et concis, dus à des spécialistes, d'Allemagne ou du dehors (les collaborateurs au premier volume dépassent les six cents), sur l'ensemble des sciences et de la vie ecclésiastiques. L'illustration, fort déficiente et mal présentée dans la première édition, a été supprimée ou mieux ramenée à quelques bonnes planches hors texte (*Altar, Ausgrabungen,* cartes géographiques). Le nouveau *Lexikon* présente toutefois une variante très nette au sujet de son contenu et qui en modifie assez profondément le caractère. Il est devenu notablement plus *doctrinal* : biblique, théologique, ascétique, etc. On peut s'en rendre compte presque à vue d'œil. L'ensemble des articles de *realia,* biographies, villes, diocèses, etc., est aussi succinctement présenté, plus peut-être, que dans la première édition. Mais dès que le thème est d'ordre doctrinal, l'extension de l'article est frappante. Ainsi l'article *Auferstehung Christi* comptait pour sa partie doctrinale dans la première édition moins de deux colonnes. Dans celle-ci il est complètement renouvelé par une notice qui en compte plus de treize. Témoignages néotestamentaires ou de la prédication apostolique analysés avec soin, valeur apologétique, exposé dogmatique, tout cela fait trouver

dans l'article autre chose qu'une simple « première information ». Nous pourrions donner des dizaines d'exemples du même genre : *Auferstehung des Fleisches, Amt, Anthropologie, Barmherzigkeit Gottes, Barmherzigkeit des Menschen,* etc., etc. La tendance est frappante même là où l'on s'attendrait moins à la rencontrer. Ainsi tandis que le thème *Barock* se restreignait dans la première édition à l'art et à la culture, la seconde lui consacre quatre sections : histoire ecclésiastique, théologie (assez large esquisse des Ecoles théologiques, avec leurs principaux représentants et leurs principales œuvres aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles due au professeur Stegmüller) puis enfin, seulement : art et musique. De nouveaux thèmes d'ordre doctrinal, théologique, philosophique, ascétique, etc. ont été introduits, comme *Appetitus, Applicatio sensuum, Apperzeption, Barockscholastik,* etc. Il y a eu donc un effort considérable dépensé par la direction en vue de fournir au lecteur plus qu'une simple première orientation dans tout ce qui touche à l'aspect et aux problèmes doctrinaux. Le *Lexikon* s'efforce de répondre ainsi à une exigence qui s'est marquée davantage dans les dernières années auprès du public ecclésiastique et même laïc. La nouvelle orientation a exigé un élargissement du cercle des collaborateurs et aussi une extension du texte que les directeurs estiment à l'équivalent de deux volumes. Le *Lexikon* restera, toutefois, limité comme le précédent à dix volumes. Le supplément de documentation sera réparti entre les volumes. Le premier compte presque trois cents colonnes de plus que son correspondant de l'édition précédente. Malgré ces remaniements profonds et l'effort supplémentaire qu'ils exigent, on peut être sûr, — tout le passé de la maison Herder est là pour le garantir, — que les dix volumes sortiront de presse à une cadence satisfaisante (le premier *Lexikon* parut de 1930 à 1938), qui assurera à la publication le maximum d'homogénéité.

Ch. Martin, S. J.

Enciclopedia Ecclesiastica, pubblicata sotto la direzione di A. Bernareggi, A. Meli e L. Cortesi. Tomes I-VI : *A-Mik.* 6 vols, Milan, Vallardi et Turin, Marietti, 1942-1955, 26 × 18 cm., xii-613, xiv-636, xii-624, xvi-625, xii-838 et xii-811 p. Prix : 8.000 ou 7.500 lires le vol.

Très voisine, par la conception et l'étendue, du *Lexikon für Theologie und Kirche* sous sa nouvelle formule est l'*Enciclopedia ecclesiastica* italienne, à laquelle le fait d'avoir vu le jour en pleine guerre et subi ensuite la période difficile de l'immédiate après-guerre n'a pas donné, nous semble-t-il, la notoriété à laquelle elle a justement droit. Son programme était élaboré dès 1938 par Son Excellence Mgr Bernareggi, évêque de Bergame († 1953) qui, secondé par des professeurs de son grand séminaire, en prit également la direction. Le premier volume parut en 1942. Cinq autres l'ont suivi jusqu'à présent, respectivement en 1944, 1949, 1950, 1953, 1955, conduisant l'encyclopédie jusqu'à l'article *Mignot.* Le septième volume est sous presse. Deux autres encore sont prévus dont le dernier contiendra les *Indices* et les cartes géographiques prudemment reléguées à la fin. L'entreprise fut pour les quatre premiers volumes gérée en commun par les maisons d'édition Vallardi, de Milan, et Marietti, de Turin. Depuis le tome cinquième la Maison Vallardi l'a reprise complètement en charge.

Quelles sont les caractéristiques les plus notables de l'*Enciclopedia ecclesiastica*? Il en est deux : c'est une encyclopédie des *sciences religieuses* conçue dans la perspective catholique, et c'est une œuvre italienne, dont la direction et la collaboration sont italiennes, tout comme, essentiellement, le public, prêtres ou laïcs. La première de ces caractéristiques la range aux côtés de l'*Enciclopedia cattolica* (venue après elle), du *Lexikon für Theologie und Kirche,* ou encore de *Catholicisme.* Elle appuie toutefois fortement sur l'aspect *doctrinal* et de ce chef se rapproche plus peut-être du *Lexikon für Theologie und Kirche* dans sa nouvelle façon. La seconde la met en parallèle avec l'*Enciclopedia cattolica* seule. Dans le choix des thèmes à traiter, les directeurs se sont fort inspirés des encyclopédies catholiques de sciences religieuses déjà existantes en 1938. Ils ont aussi consulté l'*Enciclopedia italiana,* et pour la partie protestante, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Ils ont tenu compte dans les exposés des articles de ce qui avait déjà été publié auparavant ailleurs, y renvoyant ou le résumant autant que possible. L'apport original et de valeur consiste surtout dans l'exposé des

questions récemment débattues ou des progrès accomplis dans la recherche, et enfin dans un complément bibliographique très considérable qui ne néglige rien d'essentiel des publications et articles récents. Ces considérations sont valables tout au moins, nous semble-t-il, pour les trois derniers volumes parus (cfr par exemple *Islam, Italia, Kant, Kierkegaard, Lavoro, Maria,* véritable traité de mariologie, *Manoscritti del mare morto, Matrimonio, Messa*) car il nous paraît indéniable qu'un progrès important s'est produit dans l'encyclopédie au cours de sa parution. Les derniers volumes sont, dans l'ensemble, excellents, les premiers montrent par rapport aux derniers des faiblesses parfois considérables. Que l'on compare par exemple les articles *Belgio* et *Irlanda,* deux pays d'égal intérêt au point de vue des sciences ecclésiastiques. Le premier compte un peu plus de deux colonnes, avec neuf lignes de bibliographie et aucune illustration. Le second, sept colonnes avec sept colonnes de bibliographie, et huit pages de planches, et se trouve de ce chef bien mieux traité que la *Francia* et la *Germania,* parus dans le troisième tome, moins bien traité toutefois que l'*India* qui dispose de quinze colonnes de textes, de trois de bibliographie et de pas moins de trente pages de reproductions... Ces contrastes, pour ne pas dire ces défauts d'équilibre, seraient presque déplaisants si nous ne nous rappelions les circonstances dans lesquelles l'encyclopédie a débuté et la volonté des directeurs actuels de faire une œuvre digne de rivaliser avec les encyclopédies concurrentes parues ou renouvelées après guerre. Ce souci a d'ailleurs eu des résultats assez inattendus comme celui de faire imprimer dans la notice sur le travail (*lavoro*) des colonnes entières de renseignements consacrées aux œuvres sociales belges comme le Mouvement ouvrier chrétien, le Boerenbond, etc., qui normalement auraient dû être insérés, à notre avis, dans la notice sur la Belgique. Grief d'ordre technique plus que d'ordre documentaire à vrai dire, et auquel il sera possible de remédier si, comme nous le croyons ou espérons, les éditeurs prennent soin de doter leur encyclopédie de Tables étendues établies selon les mêmes principes que ceux du *Dictionnaire de Théologie catholique.* Incontestablement d'ailleurs l'*Enciclopedia ecclesiastica* améliore son standing de volume à volume, en particulier en ce qui concerne l'illustration, de plus en plus abondante, d'impression plus soignée, et dotée, en plus grand nombre, de planches en couleur (cfr *Maria*). Un souhait que nous voudrions voir se réaliser, mais qui restera sans doute platonique dans l'édition actuelle, est de trouver sous chaque article la signature de son auteur. Celle-ci est souvent une garantie et presque un renseignement sur la valeur ou la tendance de l'article.

Pour juger à sa juste valeur l'*Enciclopedia ecclesiastica* il ne faut pas oublier non plus qu'elle représente le premier effort des milieux catholiques italiens de doter l'Italie dans le domaine des encyclopédies religieuses d'une œuvre italienne et originale. Dans un effort d'une telle envergure, et vu les circonstances tragiques où il a dû s'exercer, les tâtonnements et les limitations de tout ordre étaient inévitables. L'encyclopédie aura mis vingt ans à paraître, espace très raisonnable si l'on tient compte de tous les facteurs en présence. Il n'empêche qu'après vingt ans (et quels vingt ans sont ceux que nous venons de vivre!) une encyclopédie a forcément vieilli. Comme ses consœurs française et allemande, l'italienne fera à son tour peau neuve. La seconde édition, nous n'en doutons pas, mettra parfaitement au point un instrument de travail qui déjà actuellement fait honneur à ses promoteurs, collaborateurs et éditeurs. Ch. Martin, S. J.

Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 24-29 : *Meditation-Pommern.* Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957-1958, 28 × 20 cm., col. 1281-1794 et 1-256. Prix : 4,80 marks par fasc.

Le gros fascicule quadruple 24 à 27 achève avec la lettre O le deuxième tome de l'*Evangelisches Kirchenlexikon,* et le fascicule double 28/29 entame avec la lettre P (jusque *Pommern*) le troisième et dernier volume prévu pour l'ouvrage. La masse des renseignements fournie par ces six fascicules est, comme pour les précédents, considérable et variée, et nous ne pouvons signaler, que *per summa capita,* leur contenu. Les sciences théologiques proprement dites continuent à être fort développées avec des articles comme ceux sur *Menschwerdung Gottes, Messe, Messias, Messiasweissagung, Messiasgeheimnis, Modernismus, Moraltheolo-*

gie, Mystik, Mythos, Mythologie, Naturverehrung, Nouvelle Théologie, Offenbarung, Opfer, Ordination, Orthodoxie, Papalsystem, Papst, Papsttum, Patristik, Patrologie, Paulus, Person, etc. La philosophie et les sciences naturelles ou exactes sont pourvues de quelques articles importants, souvent conçus en relation également avec la théologie, *Naturphilosophie, Naturrecht, Naturwissenschaft und Theologie, Philosophie.* Grande toujours aussi, la part faite à la description des dénominations et sectes protestantes ainsi que des Eglises des pays allemands et à l'effort œcuménique. Les descriptions s'accompagnent parfois de statistiques difficiles à trouver ailleurs. Enfin, l'intérêt porté tant à la notion théologique de *Mission,* qu'à ses réalisations concrètes dans les églises protestantes, surtout allemandes, *Deutsche Missionsgesellschaften, Missions-häuser, -konferenzen, -pflege, -rat, -recht, -schulswesen, -tag, -wissenschaft, Missionen* (*Nordamerikanische, Nordische, Norwegische,* etc.) témoigne des préoccupations apostoliques actuelles des milieux évangéliques allemands. Signalons une fois de plus, enfin, que la tendance et la valeur des articles sont des plus variées ; les noms de leurs signataires doivent toujours être pris en considération. Ch. Martin, S. J.

Catholicisme hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie dirigée par G. Jacquemet. Fasc. 18-19 : *Gibier (Mgr)-Histoire.* Paris, Letouzey et Ané, 1957-1958, 28 × 20 cm., col. 1-768. Prix : 1.300 frs par fasc.

Le rythme de parution de cette encyclopédie semble s'être un peu ralenti depuis 1956 (cfr *N.R.Th.,* oct. 1956, p. 887) : un fascicule (18) en 1957 ; un autre (19) pendant le premier semestre de 1958. L'intérêt de l'ouvrage ne fléchit pas. Notons, parmi les articles de théologie dogmatique : gloire de Dieu (dans la Bible : J. Duplacy ; en théologie : J. de Baciocchi) ; grâce (Ecriture Sainte : J. Guillet ; Pères grecs, saint Augustin ; grâce et libre arbitre ; magistère : L. Ligier ; synthèse théologique : J. de Baciocchi : en tout 35 colonnes) ; parmi les articles touchant à la théologie morale ou pastorale : greffe humaine (G. Jacquemet) ; grève (L. Guissard) ; guerre (J. V. Ducatillon et G. Jacquemet) ; habitudinaire (G. Jacquemet) ; parmi les articles d'Ecriture Sainte : Hébreux (épître aux) (F. Amiot) ; Hellénisme et Eglise naissante (L. Cerfaux) ; herméneutique (R. Tamisier). La part biographique est considérable : 45 colonnes (229-274) pour les nombreux « Grégoire » (papes, saints, etc.) ; 36 pour les « Guillaume » (saints, théologiens, etc.) ; notices substantielles sur les saints, papes, théologiens (catholiques ou protestants), philosophes (p. ex. col. 561-568 sur Hegel : P.-Th. Camelot), écrivains, etc. Divers articles d'histoire par exemple : gnosticisme (F. Sagnard) ; hagiographie (J. Marilier) et le fascicule 19 s'achève par la première page d'un article sur l'histoire qui promet d'étudier : l'histoire comme science ou art ; l'histoire comme menée par Dieu ou théologie de l'histoire ; l'histoire et la culture catholique. Bref encyclopédie bien conçue, judicieusement dirigée et parfaitement adaptée aux exigences de notre époque. J. Levie, S. J.

Répertoire général des sciences religieuses. 1951. Paris, Alsatia, 1955, 27 × 21 cm., XXXVIII-650 p. Prix : 6.000 frs.

Ce *Répertoire général des sciences religieuses* possède deux caractéristiques fondamentales : il est *annuel* et porte sur l'*ensemble* des sciences religieuses. Il se situe par là à une place particulière dans la série des répertoires bibliographiques de sciences religieuses, qui sont très nombreux mais pour la plupart *spécialisés* (bible, théologie, archéologie, histoire, liturgie, spiritualité, ordres religieux, etc.) et d'une périodicité plus rapprochée (presque toujours trimestrielle ou semestrielle). L'un et l'autre système a ses avantages et ses inconvénients. Le répertoire spécialisé est ordinairement plus complet dans le domaine dont il s'occupe que ne l'est le répertoire général, et son rythme de parution, plus fréquent, permet de « suivre » de près les progrès accomplis dans un secteur d'étude, alors que le répertoire annuel est toujours plus ou moins en retard sur l'année qu'il décrit. Ce retard, par contre, lui permet de concentrer et mieux classer la bibliographie, ce qui facilite incontestablement la consultation. Enfin un des inconvénients majeurs d'un répertoire *général* est la difficulté qu'il y a, à moins de multiplier sans mesure les renvois de secteur à secteur, d'assurer l'exhausti-

vité de chacune des sections, nombre d'ouvrages relevant fréquemment de plusieurs disciplines. Le *Répertoire général* que nous décrivons ici partage nécessairement les avantages et inconvénients inhérents au système qu'il met en œuvre, et quoi qu'il en soit des perfectionnements ou améliorations qu'on doit lui souhaiter (et ils sont assez nombreux), il témoigne d'un effort louable pour réaliser les buts propres à son genre. Son plan est très vaste et coïncide dans son ensemble avec les cadres généraux des sciences religieuses. Il suffit pour s'en rendre compte d'énumérer les divisions principales : Histoire des religions, bible et théologie biblique, théologie catholique, histoire de la théologie et de la littérature chrétienne, théologie historique protestante, théologie protestante systématique, pratique, Eglises diverses, Orient chrétien, unité de l'Eglise et œcuménisme, philosophie, sociologie religieuse, éducation chrétienne, droit canonique et ecclésiastique, histoire de l'Eglise, art et archéologie, études d'histoire et archéologie locales, corporations religieuses, hagiographie, biographies et études sur divers personnages intéressant l'histoire ecclésiastique, missions catholiques, missions protestantes, littérature. La liste des périodiques dépouillés est aussi imposante, elle énumère environ 750 titres tous de publications possédées par les bibliothèques publiques de Rome ou celles des très nombreux Instituts enseignants qui y sont installés. A quoi s'ajoutent une cinquantaine d'autres dépouillées de seconde main. L'effort est donc incontestable et les 12.667 titres énumérés pour l'année 1951 en soulignent certainement l'importance. Mais le prix du volume est excessif, beaucoup de place a été perdue par l'emploi d'interlignes inutiles ainsi que par le choix d'un grand caractère, son utilisation est difficile et, en fin de compte, l'absence de renvois donne une très pauvre idée de plus d'un secteur (cfr par exemple *Orient chrétien* : 74 titres en tout !). Nous regrettons que les directeurs de ce nouveau répertoire ne se soient pas inspirés des principes qui règlent la parution d'un répertoire de même catégorie et de dimensions approchantes, que nous considérons d'ailleurs comme le meilleur en son genre, l'*Année philologique* que dirige avec une compétence et une expérience exceptionnelles M. J. Marouzeau. Maniabilité du format, densité du caractère typographique et malgré tout : clarté, division adéquate des sujets, résumés destinés à éclairer le lecteur sur le contenu d'un ouvrage ou d'un article quand son titre est obscur, mention des comptes rendus, références multiples de section à section, rien n'y manque et pourtant le prix reste parfaitement abordable. Nous ne croyons donc pas que, sous sa forme actuelle, le *Répertoire général des sciences religieuses* réussisse à détrôner, voire même à concurrencer les répertoires spécialisés actuels, la plupart d'ailleurs annexés à des revues indispensables. Mais il rendra réellement service et connaîtra certainement le succès, le jour où, mieux adapté aux conditions concrètes d'une bibliographie, il sera, pour les sciences religieuses, le pendant de ce qu'est l'*Année philologique*, pour les sciences philologiques : un instrument maniable, bien présenté, exhaustif (autant qu'on peut l'être) en ses diverses sections, et finalement aussi, bon marché.

Ch. Martin, S. J.

PATROLOGIE

J. Quasten. — *Initiation aux Pères de l'Eglise.* Tome II. Paris, Edit. du Cerf, 1957, 22 × 14 cm., 548 p.

Nous avons dit du bien, et même beaucoup de bien, de cette traduction française de la *Patrology* de Quasten, faite par M. l'abbé Laporte, lorsqu'en parut le premier volume (cfr *N.R.Th.*, 1956, 433). Après avoir parcouru le second tome qui embrasse tout le troisième siècle jusqu'à l'avènement de Constantin et la fin des persécutions (Ecole d'Alexandrie, depuis Pantène jusque Pierre d'Alexandrie ; Asie-Mineure, Syrie et Palestine ; Rome, avec Minucius Félix, Hippolyte, Novatien et divers papes ; l'Afrique avec Tertullien, Cyprien, Arnobe et Lactance), nous ne pouvons que confirmer, et pleinement, notre jugement favorable porté alors. Le Quasten, traduction française, s'impose aujourd'hui, avec ses deux amples volumes, comme la meilleure (ne faudrait-il pas peut-être dire la seule) valable « initiation aux Pères de l'Eglise » de langue française

pour la période des trois premiers siècles jusqu'au début du IV^e^ siècle. Nous souhaitons vivement que le brillant et actif professeur de la *Catholic University of America,* aidé s'il le faut par des collaborateurs, fasse tenir à jour son manuel, soit dans son texte original anglais, soit dans sa traduction française. Nous n'hésitons pas à qualifier cet ouvrage de livre de chevet indispensable à quiconque s'occupe sérieusement d'études patristiques. Ch. Martin, S. J.

K. Aland et F. L. Cross. — *Studia Patristica.* Vol. I-II. *Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies held at Christ Church, Oxford 1955.* Part I-II. Coll. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bde LXIII-LXIV. Berlin, Akademie-Verlag, 1957, 24 × 16 cm., xii-700 et x-560 p. Prix : 96 marks.

Nous avons ouvert ces deux volumes d'un geste las et presque désespéré, celui d'un homme mis en face d'une tâche irréalisable et qui ne se fait aucune illusion sur son impuissance... Les *Studia patristica* rassemblent, en effet, dans leurs 1250 pages, la collection presque complète des communications présentées au congrès de patristique tenu à Oxford en septembre 1955. Il y en a, si nous avons bien compté, cent et seize. Les *Texte und Untersuchungen,* en leur accordant l'hospitalité, ont ratifié le jugement de valeur favorable que mérite l'ensemble. Bien entendu il n'est pas question dans cette publication ni des « Actes » du congrès ni des résolutions émises et des projets conçus en ces solennelles assises. Les *Studia patristica* ne contiennent que le texte des communications et de ce chef reflètent peut-être davantage l'état des préoccupations et des centres d'intérêt des milieux patristiques à la veille du congrès que l'atmosphère du congrès lui-même. Faute de pouvoir présenter chacune des cent et seize communications, ne nous serait-il pas du moins possible d'en dégager quelques tendances générales? Même ce travail paraît malaisé car le champ des recherches qu'elles représentent est fort étendu et disparate. Les éditeurs ont groupé les communications sous douze chefs : editiones (8), critica (11), philologica (7), biblica (15), iudaïca (8), historica (12), liturgica (12), iuridica (5), theologica (16), philosophica (7), monastica (6), ascetica (9). Peut-on déduire, de cette énumération des catégories générales et du nombre de communications que chacune groupe, une tendance nouvelle dans les études patristiques? Nous ne le croyons pas : comme par le passé, et dans des proportions similaires l'intérêt s'est tourné vers l'ensemble des problèmes que soulève l'étude des Pères. Du moins ne se serait-il pas trouvé quelque Père ou Ecole ou tendance privilégiés dans la sympathie et la recherche patristique actuelle? Ici encore un rapide coup de sonde montre qu'à l'exception de trois ou quatre auteurs, toujours les mêmes d'ailleurs, Augustin (6), Origène (5), Chrysostome (4), et à la rigueur Clément d'Alexandrie (3), les communications se sont réparties, en un très large éventail, à travers toute la patristique grecque et latine, avec prépondérance assez marquée d'ailleurs de la première sur la seconde. Notons en passant l'intérêt particulier porté à l'attitude religieuse de Constantin (6) qui, pourtant, ne nous paraît pas très qualifié à prendre place dans l'aréopage des Pères de l'Eglise. Mais à côté de cela il se révèle une carence presque totale d'études sur les Pères orientaux (uniquement Ephrem et Schenoute, à quoi s'ajoutent une étude sur les fragments de Titus de Bostra conservés dans une chaîne copte sur les Evangiles, et une autre sur les points de contact entre sources syriaques et rabbiniques dans l'explication du Pentateuque). Faut-il attribuer ce fait à une décision de principe de laisser hors du champ des études patristiques, ou tout au moins de leurs congrès, les vastes horizons de l'orientalisme chrétien? Cela nous paraîtrait regrettable. Ou bien, les congrès orientalistes, qui dans leurs assises ouvrent volontiers une section à l'orientalisme chrétien, exerceraient-ils une concurrence redoutable? La chose est possible. Par contre les *Iudaica,* qui, de leur nature, ne rentrent dans le domaine de la patristique qu'à titre de discipline auxiliaire, ont cette fois trouvé une audience inusitée. — Nous renonçons à décrire les communications par le détail, tant pour ne pas avoir à trancher entre les mérites de chacune d'elles, que pour ne pas léser, par une omission qui serait regrettable, toutes

celles qui méritent des louanges. Leur étendue, originalité et valeur sont très variables. Les unes se réduisent à deux ou trois pages : simples résumés; les autres en couvrent vingt : véritables articles. Qu'il nous suffise de dire, qu'à peu d'exceptions près, tous les « grands » de la patristique s'étaient donné rendez-vous à Oxford, et que chacun d'entre eux a généralement parlé, comme il se doit, de son sujet d'étude favori. Ces mots résument exactement les *Studia patristica* et précisent leur valeur, mais ne les présentent pas. N'avions-nous pas raison de désespérer pouvoir les décrire? En désespoir de cause renvoyons nos lecteurs à l'ouvrage lui-même et invitons-les dès maintenant aussi au troisième Congrès qui s'ouvrira à nouveau à Oxford, si tout va bien, en septembre 1959.

Ch. Martin, S. J.

H. Crouzel. — *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Coll. Théologie, 34. Paris, Aubier, 1956, 23 × 14 cm., 288 p. Prix : 1.200 frs.

Cette *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* comble très heureusement une des plus importantes lacunes qui existaient encore dans la série des études patristiques consacrées à ce thème, et elle établit clairement, et ce à l'encontre de ce qui s'est parfois écrit, qu'Origène en a été un des plus riches et complets interprètes. Ce sujet d'étude d'intérêt exceptionnel a trouvé, fort heureusement, dans le P. Crouzel un présentateur susceptible de le mettre pleinement en valeur. L'ouvrage mérite donc doublement notre estime : pour le thème qu'il traite et pour la manière excellente : plan, méthode et clarté d'exposition, dont il est composé.

Un chapitre préliminaire, indispensable à notre avis, esquisse d'abord à grands traits l'historique du thème de l'image dans les milieux helléniques (platonisme et moyen platonisme, stoïcisme; notions de parenté, ressemblance, participation, exemplarisme des Idées; théorie du Logos), chez les juifs (Ancien Testament et Philon) et enfin chez les Pères antérieurs à Origène. Deux parties se partagent ensuite l'ouvrage : le thème de l'Image appliqué au Verbe; le thème de l'image appliqué à la créature ou plus précisément à l'homme, c'est-à-dire au « selon l'image ». Le Verbe lui-même est considéré de deux manières : tout d'abord indépendamment de la création puis dans la perspective de celle-ci et de son Incarnation. De toute éternité, en effet, et en dehors de tout rapport à la création, le Verbe est Image du Père son Modèle, image invisible, engendrée par le Père, consubstantielle (et plusieurs textes nous obligent à comprendre cette consubstantialité dans le sens strict d'identité de nature, et non pas seulement de similitude), doctrine vraiment orthodoxe dans l'ensemble mais qui marque toutefois quelque flottement lorsqu'elle paraît étendre la « supériorité » du Père dans la direction d'un certain subordinatianisme de puissance. Sur ce point Origène a eu quelque peine à se dégager d'un courant assez général chez les Pères à cette époque et que renforçaient sa mentalité platonicienne et l'interprétation de certains textes scripturaires (Mon Père est plus grand que moi, etc.). Le Verbe joue aussi le rôle d'image *intermédiaire* entre le Père et la création et cela de trois façons : dans la création, il communique aux créatures supérieures, c'est-à-dire aux *logikai*, avec sa propre participation, la participation au Père, ce qui les constitue « selon l'image » de Dieu. Reflétant en lui-même comme en un miroir l'image du Père, il permet à l'esprit créé de connaître médiatement le Père par la contemplation immédiate du Fils; enfin, servant de modèle à la créature intelligente, il l'aide par son propre exemple et par la force qu'elle en recueille à réaliser la parfaite ressemblance de Dieu. De plus, le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous. L'union hypostatique (Origène marque, en général, assez fortement la distinction des natures) fait rejaillir en son humanité comme le rayonnement, mais amoindri, de l'Image du Verbe qui lui est uni. Ce n'est plus là d'ailleurs qu'une « image » secondaire et bien pâle.

La seconde partie de l'étude du P. Crouzel fait l'analyse du thème de l'image appplique à l'homme. Celui-ci n'est pas à proprement parler image, mais « selon l'image », c'est-à-dire créé à l'image du Verbe. Pour bien comprendre l'étendue et la signification de cette participation, il faut se rappeler les lignes maîtresses de l'anthropologie d'Origène axée à la fois sur les données du platonisme et de

l'Ecriture. Origène fait sienne la distinction trichotomique. En l'homme existe d'abord une participation au divin, le *pneuma,* puis l'âme, la *psyché,* qui, avant sa déchéance dans le corps actuel, était *noûs,* c'est-à-dire *psyché* parfaite, enfin la chair ou corps, qui, selon qu'elle suit l'esprit ou cède aux appétits terrestres et charnels, incline l'âme, si celle-ci y consent (en son libre arbitre réside toute décision) vers le Céleste ou, à l'inverse, vers le charnel. Ce qui, dans l'homme, est constitué à l'image de Dieu ce n'est donc pas le corps (ce qui impliquerait une conception anthropomorphique de Dieu, qu'Origène rejette farouchement), ni même l'homme composé d'âme et de corps (ce qui impliquerait une division en Dieu), ce n'est pas davantage, à proprement parler, le *pneuma* (car celui-ci est un don divin), mais bien plutôt la *psyché* en tant qu'elle est vivifiée par le *pneuma,* et dans la *psyché,* c'est avant tout son *logos,* participation créée du *Logos* divin, ou encore son *noûs,* ou faculté de connaître, ou encore son *hégémonicon,* ou faculté dominante et directrice des activités subordonnées. Sans dénier au « selon l'image » un certain aspect de base qui correspond au « naturel » de la théologie postérieure, c'est essentiellement les aspect et action surnaturels de la participation au Verbe qui intéressent Origène et retiennent son attention. A cet égard le « selon l'image » est don, gratuité, germe vivificateur et transformateur de la partie supérieure de l'âme, d'un mot *grâce.* Cette grâce est essentiellement dynamisme et vie. Initialement déposé en l'âme, ce principe d'action en assure peu à peu la restauration (car l'âme, sur terre, se trouve initialement souillée par le péché, sous l'empire des passions mauvaises et du démon) et la croissance spirituelle. Et ensuite, par la victoire progressive sur soi-même, la contemplation et l'imitation du Christ, le sceau de l'Esprit Saint, il transforme l'âme jusqu'à la « ressemblance » de Dieu, l'établissant dans une parfaite conformité au Fils de Dieu et la disposant, devenue complètement céleste, à l'union finale qui s'accomplira au Ciel.

Telle est, dans ses grandes lignes, la synthèse, plus spirituelle encore que théologique, qu'Origène fait du thème de l'image. Il est impossible d'en nier la grandeur, la pureté des lignes générales et la beauté. Si sa perspective théologique ne coïncide pas pleinement avec celle de la théologie moderne, Origène, homme de son temps, n'en est pas responsable, et il suffit, pour la justifier, de constater que, considérée dans son ensemble, elle n'est pas inexacte ou illogique. Comme doctrine spirituelle, elle exprime d'une manière saisissante la situation fondamentale de l'âme chrétienne, si vivement ressentie dans les premiers siècles du christianisme, qui est celle d'une union indissoluble à son créateur et divin modèle, créée par un don divin initial source perpétuelle pour elle de sanctification et de divinisation si elle l'accueille et lui reste fidèle. En fin de compte, l'étude du P. Crouzel grandit encore à nos yeux la personnalité d'Origène théologien et penseur chrétien, mais elle le hausse, à vrai dire, parmi les plus grands docteurs spirituels de tous les temps et nul ne s'étonnera de constater que l'Orient chrétien se soit, pendant de longs siècles, tourné vers lui comme vers son maître incontesté.

Ch. Martin, S. J.

W. J. Burghardt, S. J. — *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria.* Coll. Studies in christian Antiquity, 14. Woodstock College Press, 1957, 23 × 15 cm., xvi-194 p. Prix : $ 3.00.

Voici une nouvelle étude sur le thème de l'Image. L'œuvre théologique de S. Cyrille d'Alexandrie en fournit la matière. Le sujet n'avait jamais été traité jusqu'ici chez lui dans son ensemble mais même ici il ne le paraît pas puisque le P. Burghardt a limité son investigation au thème de l'image appliqué à l'*homme,* ce qui la réduit considérablement. Faudrait-il en conclure que le docteur alexandrin n'en a pas fait usage dans ses exposés trinitaires ou christologiques? La chose paraît peu vraisemblable. Nous aurions donc aimé savoir le pourquoi de cette limitation librement consentie, d'autant plus que les perspectives « Verbe-Image » et « Homme selon l'Image » sont pour ainsi dire complémentaires. Toutes les études sur l'image sont centrées sur quelques problèmes fondamentaux. Le P. Burghardt, comme ses prédécesseurs, les a rencontrés. Les termes « image » et « ressemblance » sont-ils synonymes chez Cyrille? A l'encontre de Clément et d'Origène qui mettaient entre eux la nuance d'un déve-

loppement dynamique de l'image en ressemblance, Cyrille suit l'interprétation, prévalant à son époque, de l'identité substantielle de signification. En quelle partie de l'être humain réside l'image? Avec la tradition alexandrine cette fois, et l'ensemble de la tradition chrétienne d'ailleurs, Cyrille ne peut, lui surtout qui a fortement combattu l'anthropomorphisme, faire résider l'image de Dieu dans le corps, mais uniquement dans l'âme et plus précisément encore dans les trois éléments essentiels de celle-ci : raison, liberté et puissance dominatrice. Sur cet élément de base constitué par la nature même de l'âme humaine, l'Esprit de Dieu va modeler l'image proprement dite, ce qu'il opère par l'action sanctificatrice de la grâce, véritable participation à la nature divine, qui rend l'âme semblable à Dieu, l'unit à Lui, engendre la vertu et la sainteté, la pare d'incorruptibilité et établit en elle la filiation divine. Un chapitre plus curieux est celui que l'auteur consacre à la situation de la femme car on sait que Cyrille la tenait pour psychologiquement inférieure à l'homme. Heureusement le peu galant évêque ne pousse pas ses antipathies féminines jusque sur le plan de la sanctification. L'homme a été fait immédiatement à l'image de Dieu, la femme médiatement, par l'intermédiaire de l'homme dont elle est l'image. Tout finit donc bien... L'étude du P. Burghardt se clôt par deux chapitres sur les conséquences provoquées en l'image par la chute originelle et la rédemption. Elles reflètent trop exactement l'exposé classique pour que nous ayions à les reprendre ici. Chez Cyrille, comme chez les autres Pères de l'Eglise, Origène en particulier, le thème de l'image recouvre donc l'enchaînement complet des phases de l'histoire surnaturelle de l'homme, entée pour ainsi dire sur sa nature rationnelle et spirituelle, depuis sa création jusqu'à l'aboutissement de sa fin dernière. A ce titre sa doctrine de l'image sans faire preuve d'une excessive originalité est chez lui fondamentale. Le P. Burghardt a pu profiter, et considérablement, tant dans l'établissement de son plan que dans l'analyse des problèmes, des travaux similaires déjà écrits sur Philon, Irénée, Clément, Origène, Athanase, Grégoire de Nysse, etc. Il en utilise constamment les doctrines à titre de comparaison. Cela n'enlève rien à son mérite mais contribue par contre à la solidité de ses observations et nous aide à situer exactement Cyrille dans la ligne générale de l'évolution du thème chez les Pères de l'Eglise. Une lacune de plus vient donc d'être comblée, un chaînon établi, par quoi s'annonce, de plus en plus prometteuse, mais à réaliser dans un temps qui reste encore lointain, la synthèse vivement souhaitée.

Ch. Martin, S. J.

H. M. Diepen, O.S.B. — *Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie.* Coll. Textes et études théologiques. Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1957, 20 × 13 cm., 116 p. Prix : 105 frs b.

Cette plaquette reproduit, légèrement remanié et enrichi de quelques citations, l'article que l'auteur avait donné aux *Miscellanea in honorem Petri Parente* (*Euntes Docete,* t. 9, 1956, p. 20-63). Ces pages s'inscrivent dans la ligne des recherches christologiques auxquelles dom Diepen s'est voué : il ne peut y avoir de saine christologie sans une anthropologie correcte. Que saint Cyrille ait été la victime inconsciente ou « consentante » des erreurs apollinaristes en ce domaine, ne cesserait-il pas d'être le Docteur par excellence du Verbe incarné, acclamé comme tel au Concile de Chalcédoine. C'est pourquoi l'auteur consacre ces pages, fortement documentées, à la défense, à la fois contre M. Richard et contre J. Liébart, de l'interprétation traditionnelle de l'anthropologie de saint Cyrille.

L. Renwart, S. J.

Fr. A. Sullivan, S. J. — *The Christology of Theodore of Mopsuestia.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXXXII. Series Facultatis Theologicae, Sectio B (n. 29). Rome, Université Grégorienne, 1956, 23 × 16 cm., VIII-299 p.

Le P. Sullivan s'est donné pour tâche de faire le point, dans la question si controversée au cours des dernières vingt-cinq années, de l'orthodoxie doctrinale

de Théodore de Mopsueste. Deux tendances s'opposent en ce problème : l'une, représentée surtout par Amann, Devreesse et Richard, tend à minimiser l'hétérodoxie du théologien syrien, l'autre, que l'on pourrait appeler traditionnelle, maintient, quelles que soient les intentions du penseur chrétien, le jugement sévère porté contre lui par les Pères et les Conciles : Théodore de Mopsueste a nié l'unicité personnelle du Christ; il est en quelque sorte le père du nestorianisme. Devreesse et Richard ont ceci de particulier dans leur argumentation qu'ils refusent pour des raisons critiques toute autorité sérieuse aux fragments dogmatiques utilisés par les adversaires de Théodore. Selon eux ces fragments ont été introduits dans les florilèges dogmatiques qu'ils utilisaient par des faussaires peu scrupuleux et tendancieux (apollinaristes entre autres). Que si l'on fait abstraction de ces extraits dogmatiques, qui fournissent le principal témoignage à charge contre l'orthodoxie de Théodore, le débat se termine par un *non liquet*. Les autres écrits, en particulier ceux découverts récemment : catéchèses et commentaires bibliques, même s'ils formulent parfois des énoncés ambigus, ne permettent pas en effet de porter une condamnation aussi formelle, surtout si on replace la pensée de Théodore dans l'atmosphère générale de la théologie syrienne à cette époque. Face au problème ainsi posé, le P. Sullivan s'est vu dans la nécessité de le résoudre en deux parties, l'une critique, l'autre théologique, la première commandant la seconde. Reprenant et discutant point par point les argumentations de Richard et Devreesse, il estime leurs preuves insuffisantes pour pouvoir entamer la valeur documentaire des fragments doctrinaux utilisés par les adversaires de Théodore. Du coup le verdict paraît inéluctable. Le point doctrinal crucial est celui de l'unité personnelle du Christ. Un rapide tour d'horizon de la théologie de l'époque met en lumière les circonstances, qui ont amené Théodore à sa doctrine si nette de l'*homo assumptus :* arianisme et réponse de l'orthodoxie athanasienne, la solution apportée par Eustathe d'Antioche, la position apollinariste, enfin la tradition antiochienne et particulièrement l'enseignement de Diodore que Théodore eut pour maître et dont Sullivan constate l'identité fondamentale de vue avec celle de Théodore. Impossible de nier que la doctrine est substantiellement la même que celle de Nestorius. L'exposé de Sullivan souligne, en fin de compte, une fois de plus, que tout le problème de l'orthodoxie de Théodore de Mopsueste reste indissolublement lié à celui de la valeur documentaire des fragments doctrinaux conservés par ses adversaires. Le verdict suit quasi fatalement : c'est l'acquittement faute de preuve, ou la condamnation, selon la réponse que l'on fait à la question préalable. Ch. Martin, S. J.

Fr. Graffin, S. J. — *Le candélabre du sanctuaire de Grégoire Abou'lfaradj dit Barhebraeus. Troisième base : de la théologie.* Texte syriaque et trad. franç. Coll. Patrologia Orientalis, tome XXVII, fasc. 4. Paris, Firmin-Didot, 1957, 28 × 19 cm., p. 457-626.

Du *Candélabre du Sanctuaire,* écrit vers 1274 par l'évêque jacobite Bar Hebraeus, et très long exposé théologique et apologétique comprenant douze traités fondamentaux ou « bases » de la doctrine de l'Eglise jacobite, les deux premiers traités « Du savoir en général » et « De la nature de l'Univers selon l'ordre des six jours » ont été publiés antérieurement dans la *Patrologia orientalis* (tomes XXII, 4 et XXIV, 3) par J. Bakos. Le troisième, qui s'intitule « De la théologie » fait l'objet de la présente édition que le P. Fr. Graffin, directeur de la collection, a pris personnellement en mains. Ce traité est en réalité un *De Deo* à la fois théodicée et théologie. Il se présente sous la forme d'un manuel didactique où l'argumentation positive commence très régulièrement par les preuves de raison, pour s'achever éventuellement et à titre très subsidiaire par le témoignage de l'« Ecriture », terme qui inclut non seulement les témoignages de l'Ancien et du Nouveau Testament mais bel et bien également l'ensemble des Pères et de la Tradition. Viennent ensuite les objections et leur réfutation. Le motif de cette façon de procéder est que l'œuvre s'adresse, en fait, tout autant à des musulmans qu'à des chrétiens. Quant aux divers points traités ils sont ceux de toute théodicée chrétienne : Dieu, être nécessaire, créateur, incorporel, omniscient, invisible, incompréhensible, unique, etc. Les deux derniers chapitres, les plus longs, sont consacrés au problème de la Sainte Trinité, véritable *crux* pour l'intelli-

gence des musulmans et sujet de controverse toujours brûlante et passionnée. L'explication ou mieux la présentation du problème trinitaire ne nous satisferait guère aujourd'hui, mais les Orientaux séparés paraissent s'être assez aisément contentés de cette conception. Dieu le créateur est sage et vivant, cette sagesse et cette vie sont des hypostases subsistantes. Le Père est l'hypostase qui est sage et vivante, le Fils est la sagesse, l'Esprit, la vie. Il nous serait difficile de voir une véritable égalité des personnes divines et même de véritables personnes dans le Fils et l'Esprit, si l'on acceptait une telle conception. Il est fort probable que la controverse musulmane n'a pas peu contribué à minimiser de la sorte la personnalité du Verbe et celle de l'Esprit, au point de les rendre équivalentes dans la réalité à de pures dénominations. Quoi qu'il en soit de ces problèmes que les spécialistes de la théologie orientale auront à étudier, le *Candélabre du Sanctuaire* avec sa somme de connaissances et de doctrines théologiques s'impose à eux comme une œuvre de valeur dont l'examen ne peut être exclu de leur recherche.

La présentation de cette œuvre théologique de Bar Hebraeus nous offre l'occasion d'attirer l'attention sur la *Patrologia orientalis,* qui, forte de ses vingt-sept tomes in-4°, constitue actuellement, avec le *Corpus scriptorum orientalium christianorum* de Louvain (cfr *N.R.Th.,* 1953, 857-859), notre principal recueil documentaire pour l'étude de l'histoire et de la théologie de l'Orient chrétien. Il serait donc à souhaiter que les Facultés et Instituts supérieurs adonnés aux études ecclésiastiques, ainsi que tous les centres d'orientalisme, les possèdent parmi leurs collections de base. Ch. Martin, S. J.

E.-K. Delly. — *La théologie d'Elie bar-Šénaya.* Etude et traduction de ses Entretiens. Coll. Studia Urbaniana, 1. Rome, Pont. Univ. Urban. de Prop. Fide, 1957, 24 × 17 cm., 96 p.

Cette publication est un extrait fort limité de la seconde partie de la dissertation en deux volumes que M. l'abbé Delly, prêtre chaldéen, a présentée à la Faculté théologique de l'Université romaine de la Propagande, et qui sera bientôt publiée dans son ensemble. Le sujet en est le grand ouvrage de théologie et d'apologétique, encore inédit aujourd'hui, d'Elie bar-Senaya, métropolite nestorien de Nisibe au XI^e^ siècle (qu'il ne faut pas confondre avec Elie I), intitulé *Entretiens.* C'est, en effet, le récit des entretiens qu'il eut avec le vizir musulman Al Magrebi. L'étude donne dans le premier volume un aperçu succinct sur la vie et l'œuvre littéraire d'Elie, une introduction critique, historique et théologique aux *Entretiens* eux-mêmes et à leur milieu, puis leur texte arabe accompagné de la traduction française, enfin une *Lettre* du même auteur sur *l'Unité du Créateur et la Trinité de ses Hypostases.* Le second volume est consacré tout entier à l'examen doctrinal des trois questions théologiques les plus importantes traitées dans les *Entretiens* : l'unité de Dieu, la Sainte Trinité et le mystère de l'Incarnation. De cet ensemble l'extrait de la dissertation ne rapporte que des éléments, dont la traduction française des deux premiers *Entretiens* (sur sept) et de la *Lettre,* quelques notions générales sur l'auteur et son ouvrage et enfin l'analyse des doctrines trinitaire et christologique que révèlent les deux *Entretiens.* Ces doctrines reflètent bien les vues conservatrices de l'Eglise nestorienne du XI^e^ siècle que renforcent encore la perspective et les préoccupations de la controverse musulmane. Dieu est une substance une en trois hypostases, affirme Elie, en accord avec le dogme traditionnel, mais la manière dont il entend la formule reste entachée du vice fondamental du nestorianisme qui ne peut distinguer la nature ou substance concrète de la personne. Il y a en Dieu une hypostase qui est celle du Père, dont la Vie est l'Esprit et la Raison, le Verbe. Ceux-ci sont hypostasiés à leur tour parce qu'à l'encontre des autres attributs divins, la Vie et la Raison sont des propriétés essentielles et substantielles. C'est ainsi que nous dirons qu'en Dieu il y a trois hypostases. Dans le Christ, par contre, et toujours en vertu du même principe fondamental, il y a deux hypostases distinctes, puisqu'il y a deux natures concrètes, celle du Verbe et celle de l'homme assumé de Marie, unies l'une à l'autre par une union de volonté, d'adhésion et de noblesse. La communication des idiomes n'est donc qu'improprement applicable. M. l'abbé Delly n'a pas eu de peine à montrer que l'explication trinitaire d'Elie revient à n'admettre qu'une hypostase réelle, car, en fin de compte, la Vie et la Raison

ne peuvent être hypostasiées que par l'hypostase du Père-Créateur. Quant à la christologie, elle ne fait qu'exprimer les principes les plus clairs du nestorianisme classique. Erreurs fondamentales certes, qui vicient dans sa base même la théologie d'Elie de Nisibe, mais qui ne pourront nous empêcher tout de même de voir en lui un des meilleurs esprits théologiques de son siècle en Orient et un des plus dignes représentants du nestorianisme médiéval par la clarté, la vivacité et la subtilité de son raisonnement ainsi que par l'étendue de sa science.

Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE

G. de Lagarde. — *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* I. *Bilan du XIII^e siècle.* 3^e édit., Louvain, Nauwelaerts, 1956, 25 × 17 cm., xii-217 p. Prix : 180 frs.

Tous les historiens accueilleront avec vive satisfaction la réédition de cet ouvrage, un des principaux qui permettent de comprendre la période charnière sise aux confins du moyen âge et de l'époque moderne. La première édition de ce tome 1^er date de 1934. Malgré la guerre, ces vingt dernières années ont profondément renouvelé notre connaissance de ce tournant historique. De nombreuses monographies et plusieurs synthèses excellentes ont vu le jour. Sans modifier notablement les lignes directrices de son excellent ouvrage, M. de Lagarde a tenu compte des principales acquisitions de la science historique concernant cette période. En particulier les publications intéressant l'histoire des assemblées d'Etats et l'étude si pénétrante de M. Lousse sur « La Société d'Ancien Régime » lui ont permis de refondre presque complètement les chapitres traitant de l'histoire institutionnelle, en dépeignant plus exactement les modalités du passage de la société féodale à la société corporative. Pourtant, cet effort d'adaptation aurait pu être étendu à d'autres ouvrages de première valeur. De ce point de vue, les notes bibliographiques ne paraissent pas tout à fait à jour. Quant au texte, même dans les chapitres dont la structure est restée inchangée, il a subi nombre de retouches et en a gagné en clarté. Ordinairement aussi en exactitude. Pourtant, on pourrait se demander ce qui a poussé l'auteur à remplacer, dès le début de son texte, une traduction assez peu heureuse d'un passage de saint Augustin (*De Civitate Dei,* XIX, 17) par une version qui nous semble encore moins exacte. En tout cas, cette nouvelle édition d'un ouvrage magistral promet de rester une des meilleures introductions à la connaissance d'une époque qui porta en germe la plupart des bouleversements dont nous subissons encore les contre-coups.

R. Mols, S. J.

François Masai. — *Pléthon et le platonisme de Mistra.* Coll. Les Classiques de l'Humanisme. Paris, Les Belles Lettres, 1956, 23 × 15 cm., 422 p.

Curieuse figure que celle de Georges Gémiste Pléthon (circa 1360-1452), qui, des siècles après l'Empereur Julien, essaya de faire revivre à la fois le platonisme et le paganisme. Dans un livre trop long, mais souvent très intéressant (surtout le chapitre VIII : Rencontres d'Italie), toujours critique et documenté, fourmillant de rectifications et de petites découvertes, M. Masai fait revivre ce néopayen convaincu, mais prudent jusqu'à frôler la duplicité (voir pp. 326-327), son école, sa « phratrie » à Mistra, dans le Péloponèse, ses relations avec les humanistes chrétiens, notamment ses disciples Argyropoulos et Bessarion, sa présence — quelque peu insolite — au Concile de Ferrare-Florence, comme conseiller de l'Empereur Manuel, comme allié de l'irréductible adversaire des Latins dans la controverse du *Filioque,* Marc d'Ephèse, sa polémique acerbe avec Scholarios, l'aristotélicien, qui plus tard, Patriarche de Constantinople sous le nom de Gennade, fit brûler l'ouvrage principal de Pléthon, *Les Lois,* profession de foi de paganisme. Dans un appendice, M. Masai nous donne l'état de la tradition des fragments de cette œuvre. Il nous en annonce l'édition critique, qui

sera basée sur un recensement de tous les manuscrits connus, dont quelques-uns, découverts par lui, sont autographes.

Philosophes et théologiens trouveront beaucoup à glâner dans cet ouvrage d'histoire, qui ressuscite tout un milieu, celui de la Renaissance et des Conciles de la première moitié du XV[e] siècle. Contrairement à ce qu'on pense d'habitude, depuis la fermeture de l'Ecole d'Athènes par Justinien, l'Eglise orthodoxe de Byzance s'attache en philosophie à Aristote et considère Platon comme le fourrier des hérésies. L'Italie de Pétrarque et de Marcile Ficin, au contraire, cherchait à réconcilier platonisme et christianisme.

Je ne puis suivre M. Masai quand il ne considère dans l'Union de Florence qu'une manœuvre politique de l'Empereur et des Prélats; la rigueur de la tradition « orthodoxe » aurait ensuite rompu l'union par souci dogmatique. Je crois au contraire, et le prouverai ailleurs, que les Latins apprirent beaucoup des Grecs à Florence, que la définition conciliaire même fait droit au point central du « schème grec » : le Père seul « principe sans principe »; les centaines de délégués grecs, à Florence, n'étaient pas à ce point indifférents à la saine doctrine, qu'ils eussent été prêts à la sacrifier pour des raisons politiques. C'est sans doute bien plutôt le « ressentiment national » de l'Orient qui lui fit rompre l'union dogmatique, sincère et honnête, réalisée, pour un moment, à Florence.

P. Henry, S. J.

Fr. Hausmann. — *Reichskanzlei und Hofkapelle unter Heinrich V. und Konrad III.* Coll. Monumenta Germaniae Historica, Schriften, XIV. Stuttgart, Hiersemann, 1956, 24 × 17 cm., xxxii-352 p., 15 reprod. Prix : 42 marks.

Ayant entrepris la publication des Actes de Conrad III, le premier empereur de la dynastie des Hohenstaufen (1138-1152), pour une section des Monumenta Germaniae Historica, M. Fr. Hausmann a dû se livrer à une étude personnelle de tous les documents issus de sa chancellerie. Ce travail préliminaire lui a permis de mettre au point l'étude que voici et qui consiste en une suite de 47 notices biographiques rassemblant toutes les indications les plus éparses permettant de reconstituer le *curriculum vitae* de tous les fonctionnaires ayant appartenu à la chancellerie impériale ou à la chapelle palatine sous les règnes de Henri V et de Conrad III. Comme bien l'on pense, ces notices sont d'une longueur très différente, en raison de l'abondance des détails historiques conservés par les documents : quelques lignes seulement pour la plupart des chapelains; plusieurs pages, voire quelques dizaines de pages pour les notaires et les chanceliers d'Empire; 90 pages pour Wibald de Stavelot, notaire sous Conrad III, personnage très important, mais dont maints historiens ont surestimé le rôle. L'ouvrage est une contribution de première valeur pour la chronologie, la diplomatique et l'histoire institutionnelle de la première moitié du XII[e] siècle impérial. Il intéresse de très près l'histoire ecclésiastique de la moitié orientale de notre pays, non seulement à cause de la personnalité de Wibald de Stavelot, mais à cause des rapports étroits qui ont uni la chancellerie impériale à maintes abbayes mosanes et aux milieux liégeois et stavelotains. Il s'en dégage que les empereurs de cette période, sauf l'interruption guelfe de Lothaire III et malgré le changement de dynastie, ont poursuivi consciemment la même politique d'unification, de centralisation et de germanisation des rouages de leur chancellerie et qu'ils ont toujours considéré leur aumônerie palatine comme le réservoir de leur chancellerie et le lieu de retraite de leurs notaires émérites. En appendice, 15 reproductions photographiques de documents originaux, dont une charte de Wibald de Stavelot à l'abbaye de S. Martin à Liège.

R. Mols, S. J.

Centre Interuniversitaire d'histoire contemporaine. Cahiers — Mededelingen. I-III. Louvain, Nauwelaerts, 1957, 24 × 16 cm., 54, 38 et 40 p. Prix : 45 frs par cahier.

Le C.I.H.C. fut constitué en 1954, à la suite d'une prise de contact entre les principaux professeurs d'université belges s'intéressant à l'histoire contempo-

raine. Il forma une A.S.B.L. et s'imposa comme tâche de promouvoir la publication, ou du moins la confection, d'inventaires, de répertoires et autres ouvrages de consultation destinés à faciliter le travail des historiens de l'époque contemporaine. La chose la plus urgente était de repérer les divers fonds d'archives et autres endroits où reposent des documents pouvant servir à une meilleure connaissance de cette période de l'histoire. Et, en même temps, de déterminer leur possibilité d'utilisation par les chercheurs. Les cahiers édités par le Centre ont pour but de rassembler les indications pouvant constituer une première orientation dans chaque secteur des études historiques. Les 9 premiers rapports d'orientation sont réunis dans le Cahier I. Ils concernent les dépôts publics, les archives d'hommes politiques, celles du Ministère des affaires étrangères, les archives privées, les archives judiciaires, celles des juridictions militaires, celles des entreprises industrielles, les publications statistiques et la presse. Ils sont rédigés par des archivistes de renom et par des professeurs d'université. Le Cahier II est tout entier de la main de M. le Chanoine Simon, auteur de la monographie bien connue sur le cardinal Sterckx. Il s'intitule : *Notes sur les Archives ecclésiastiques* et contient une première orientation sur les archives pontificales, épiscopales, paroissiales, celles des congrégations religieuses, des institutions ecclésiastiques, ainsi que l'inventaire sommaire de quelques fonds malinois et vaticans. Le Cahier III est du même auteur. Il contient l'inventaire des archives de la famille de Villermont, celui des archives de la nonciature de Belgique à Rome pour la période 1835-1875, et quelques indications sur les archives des églises protestantes de Belgique. Tous ceux qui s'intéressent à notre histoire nationale contemporaine et qui savent combien les recherches y sont ardues faute de guide éclairé ne peuvent que souhaiter la parution la plus rapide possible de ces Cahiers indicateurs, pour tous les domaines et spécialement pour ceux qui intéressent l'histoire sociale et culturelle. R. Mols, S. J.

R. F. Esposito. — *La massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni.* Coll. Tempi e Figure, 10. Rome, Edizioni Paoline, 1956, 21 × 15 cm., 280 p. Prix : 800 lires.

La plupart des ouvrages écrits jusqu'à ce jour au sujet de la Franc-maçonnerie l'ont été dans un esprit polémique. Il est d'ailleurs très difficile de réaliser en ce domaine une véritable œuvre d'historien : trop de sources ne sont pas accessibles; trop de témoignages ne peuvent être reçus qu'avec circonspection. Il faut donc savoir gré à l'auteur d'avoir essayé de déterminer objectivement la part prise par les divers groupements de frères trois points dans le déroulement de l'histoire d'Italie depuis le début du siècle dernier. Ce rôle a souvent été exagéré, car l'opinion européenne non-initiée a fréquemment confondu les maçons avec les *carbonari* et les adeptes de la Jeune Italie. Ce sont ces deux derniers groupes et non la maçonnerie qui furent les forces motrices du *Risorgimento.* Plus tard le geai a essayé de se parer des plumes du paon. Pourtant la maçonnerie a joué un rôle non négligeable dans l'unification italienne et plus encore dans l'orientation politique des premières décades de l'Italie unifiée, « l'âge d'or de la maçonnerie italienne ». Garibaldi peut être considéré à bon droit comme le plus célèbre des maçons d'Italie. Quant à Cavour, s'il a entretenu des rapports très étroits avec les principales personnalités maçonniques de son temps, il semble qu'il n'ait fait partie lui-même d'aucune loge. Durant l'avant-guerre, les grands maîtres de la loge furent Adriano Lemmi, Ernesto Nathan et Ettore Ferrari, les deux premiers étant d'origine israélite. Ce fut une période de grande activité politique et anticléricale. Durant la guerre la loge fut belliciste et après l'avènement du fascisme, les organisations maçonniques furent dissoutes pour renaître en 1944. Deux tendances s'y font jour actuellement : l'ancienne, anticléricale, et une nouvelle, favorable à un rapprochement avec le catholicisme. L'ouvrage renferme en appendice un « dictionnaire maçonnique » d'une trentaine de pages, très instructif pour le non-initié, et une liste des principales abréviations employées dans le langage ésotérique de la loge. R. Mols, S. J.

Grosser Historischer Weltatlas. Hrsg. v. Bayerischen Schulbuch-Verlag. III. Teil. *Neuzeit.* Redaktion : Dr. J. Engel. Munich,

Bayerischer Schulbuch-Verlag, 1957, 34 × 25 cm., 96 cartes, XVI-31 p. Prix : 12,80 marks.

Un bon atlas historique doit réunir tant de qualités que sa confection équivaut à peu près à réaliser la quadrature du cercle : exactitude historique et géographique, lisibilité, choix des teintes et des signes distinctifs, échelle en rapport avec la place disponible et le nombre de détails à représenter, part de plus en plus grande réservée aux divers aspects de l'histoire de la civilisation, sans toutefois négliger les cartes d'histoire politique territoriale, format maniable, prix abordable. Les lecteurs de la *N.R.Th.* savent déjà que ces diverses qualités se trouvent réunies au maximum dans le premier volume de cet atlas, édité en 1953, sous les auspices des Presses scolaires bavaroises. Ce troisième volume, dont la parution précède celle du deuxième, ne le cède en rien à son devancier. Pas moins de 112 collaborateurs, choisis parmi les meilleures compétences, ont contribué à fournir un ensemble magistral de 246 cartes et cartons, formant la transcription cartographique des cinq derniers siècles de l'histoire mondiale. Grâce à un système ingénieux de coloration différenciée, la plupart des cartes ne représentent pas seulement la situation territoriale à une date déterminée, mais elles réussissent aussi à faire connaître les diverses modifications survenues au cours d'une époque. En passant d'une carte à l'autre, le lecteur parvient ainsi à reconstituer toute l'évolution territoriale des divers pays du monde depuis l'époque de la Renaissance jusqu'à nos jours. Les plus grandes de ces cartes occupent deux pages entières se faisant face : ce sont 7 planisphères au 1 : 80.000.000, représentant les grandes découvertes géographiques, le développement des puissances coloniales avant et après 1700, la formation de l'Empire Britannique, l'état du monde en 1914, en 1926 et en 1950. D'autres cartes très nombreuses se limitent à un seule partie du monde ou à un pays déterminé. On a veillé à élargir le cadre aux dimensions actuelles d'un monde où l'Europe n'occupe plus l'exclusivité de la scène historique. De même le monopole de la représentation des guerres et des changements de frontières a fait place à une conception plus globale de l'histoire, réservant une large place aux phénomènes économiques et culturels. Mentionnons de ce point de vue les cartes suivantes, que nous croyons être les premières de cette espèce : Divisions ecclésiastiques de l'Europe vers 1500 ; Situation confessionnelle de l'Europe et de l'Allemagne en 1546 et en 1650 ; Domaine géographique des diverses confessions réformées ; France pendant les guerres de Religion (avec les places de sûreté concédées aux Huguenots) ; Débuts de l'imprimerie jusqu'à 1500 ; Europe universitaire du XV^{e} au XVIII^{e} s. ; Europe économique en 1812 ; Révolution industrielle du XIX^{e} siècle (avec mention de la population, de la production, des établissements bancaires, de la législation sociale, des conflits du travail, des découvertes techniques, des manufactures) ; Cartogrammes des élections allemandes de 1871 à 1953 ; Situation mondiale du christianisme, du bouddhisme et de l'Islam ; Déplacements de populations en Europe 1912-39, 1939-45, 1945-52. Les péripéties des deux guerres mondiales, de l'entre-deux-guerres et de l'après-guerre sont abondamment représentées (mais pourquoi avoir limité la cartographie des bombardements aériens au seul territoire allemand ?). Deux remarques de détail concernant les pays du Benelux : les modifications territoriales de 1815 à 1839 sont indiquées d'une manière qui prête à confusion ; la fantaisie la plus déroutante a présidé à l'orthographe des localités : était-il si difficile de garder toujours la forme allemande, quand elle existe, et, sinon, la forme employée par l'idiome régional, néerlandais en Flandre et aux Pays-Bas, français en Wallonie et en France ? — Trop détaillé pour des élèves d'enseignement moyen, cet excellent atlas formera pour leurs maîtres et pour tous les milieux universitaires un instrument de travail de toute première valeur.

R. Mols, S. J.

H. Rössler & G. Franz. — *Sachwörterbuch zur deutschen Geschichte.* Lief. 5-9. Munich, R. Oldenbourg, 1957-58, 24 × 16 cm., pp. 641-1472 et I-XL. Prix : 13 ou 15 marks le fasc.

Avec ces cinq nouveaux fascicules, un précieux instrument de consultation pour l'histoire d'Allemagne et de toute l'Europe Centrale arrive à son terme. L'ou

vrage complet, qui a commencé de paraître en février 1956, sera mis en vente en un volume relié, au prix de 148 marks. Il comprend en tout 1512 pages. On sait qu'il présente cette originalité de réunir dans ses notices tout ce qui n'est pas biographique, puisqu'il fait suite à un *Biographisches Wörterbuch* des mêmes auteurs, paru en 1953, et formant ensemble un instrument de travail unique en son genre. Les fascicules que voici comportent, bien entendu, nombre de notices consacrées à des pays, à des régions géographiques, à des localités : des pays qui furent en relations historiques avec l'Allemagne (p. ex. Pays-Bas, Pologne, Russie, Roumanie, Espagne, Suède...) ; des provinces, des régions géographiques ou des états ayant fait partie de l'espace allemand (p. ex. Rhénanie, Luxembourg, Palatinat, Lorraine, Autriche, Prusse, Saxe, Suisse, Styrie, Thuringe,...) ; des villes allemandes, lorsqu'elles eurent une certaine importance historique (Munich, Nuremberg, Trèves...) ; même des villes étrangères, mais seulement quant aux détails de leur histoire qui font partie de celle d'Allemagne. Ainsi Louvain y figure à cause de la bataille de 891, où le roi Arnoulf défit les Normands ; et Paris à cause d'une série de traités ayant intéressé l'Allemagne ; Senlis, Verdun, Versailles, Vionville, pour des motifs analogues. L'histoire bataille est encore représentée par des notices sur plusieurs guerres, en particulier sur les deux dernières guerres mondiales. L'histoire culturelle au sens large, dont les notices sont ordinairement d'autant plus précieuses qu'elles sont difficiles à composer, peut revendiquer cette fois des études d'ensemble sur des sujets aussi différents que Scolastique, Ecole (très intéressant sur le développement de l'enseignement ; bien entendu, limité à l'Allemagne), Ecoutète, Chevaliers Porte Glaive, Etablissement humain, Souveraineté, Socialisme et autres composés de social, Frontière linguistique, Etat (et composés), Ville (et composés), Race, Impôt, Route, Tolérance, Université, Avouerie, Société des Nations, Souveraineté populaire, Régime monétaire, Crise mondiale, Economie, Union douanière, Métier, Bienfaisance, Droit électoral. Un bon nombre de termes concernent aussi des institutions ou des mouvements d'idées. L'historien de l'Eglise retiendra avant tout les trois articles principaux : Luthéranisme, Papauté et Réforme. Mais il consultera aussi avec profit : Droit naturel, Nonciature, Mystique, Renaissance, Paix Religieuse, Reich et ses 68 composés ; Ordo, Prémontrés, Trente et d'autres encore. Signalons spécialement la notice de quinze pages sur l'histoire des sciences naturelles et des techniques. Domaine trop souvent laissé pour compte par les historiens. La présentation vise au maximum de concision, par l'emploi de nombreuses abréviations et signes de renvoi. Chaque notice est accompagnée d'une courte bibliographie de première orientation. Ainsi, l'article Papauté renferme 23 mentions ; l'article Paris, 13 ; Liège, 4 ; Riga, 3. On trouve parfois des tableaux généalogiques des maisons régnantes. A l'article Reichstag, une vue d'ensemble du nombre de députés de chaque parti, depuis 1871 jusqu'à 1933. A l'article Literatur, une liste des dates les plus importantes. Ordinairement on a fait preuve d'impartialité lors des questions délicates. Les coquilles sont peu nombreuses, mais non totalement absentes : l'une d'elles place la capitulation des Pays-Bas le 10 mai 1940, le jour même de leur invasion par les troupes hitlériennes ! Pour l'honneur de Rotterdam, c'est quand même un peu vite. Il y a trois index des notices citées : chronologique, géographique, et idéologique. Bref, répétons-le : un excellent instrument de consultation facilement maniable. R. Mols, S. J.

Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte, hrsg. v. O. Schmitt, E. Gall u. L. H. Heydenreich. Lief. 45-47 : *Einsiedler-Elisa.* Stuttgart, A. Druckenmüller, 1957, 29 × 20 cm., col. 1025-1408. Prix : 10 marks le fasc.

Ces trois fascicules, qui continuent brillamment le célèbre dictionnaire, bien connu de nos lecteurs, comprennent en tout 26 notices. Comme les précédentes elles font preuve d'une érudition et d'une précision qui en font un guide irremplaçable en matière d'histoire de l'art, d'histoire de la civilisation, et d'iconographie. La quantité de renseignements accumulés est véritablement prodigieuse. La bibliographie très exhaustive et les reproductions figurant à raison de plus d'une par page ajoutent encore à sa valeur et à son agrément. Sans négliger le domaine de l'architecture, de la peinture et de la sculpture, ce sont surtout les

arts mineurs qui ont fourni matière à une illustration non moins originale que variée. Aussi nul ne s'étonnera de voir qu'un bon nombre de ces notices furent rédigées par plus d'un spécialiste. Les sujets bibliques sont représentés par les notices « Entrée à Jérusalem », Héli, Elie et Elisée. Le domaine des allégories ne compte que deux notices, mais très importantes pour quiconque désire comprendre la mentalité des chrétiens de jadis et leur vision du monde : « Eglise et Synagogue » et « Eléments ». Cette dernière, qui comprend plus de 30 colonnes, donne aussi une reproduction provenant d'un manuscrit de la Bibliothèque Royale de Bruxelles. Deux sujets surtout sont à l'honneur : le fer et l'éléphant. Le fer est représenté par huit notices : le mot *« Eisen »* lui-même et sept composés : gravure sur acier (en armurerie), bleuissage de l'acier, fer fondu, casque d'acier, gravure sur acier (en art graphique), fer ciselé, croix de fer. Quant à l'éléphant, il peut revendiquer non seulement une notice de plus de 30 colonnes consacrée à sa propre personne, notice du plus haut intérêt, mais encore les deux notices « Eléazar » et « ivoire ». Cette dernière remplit à elle seule près de la moitié du fascicule 47. Elle nous renseigne sur le mot et son origine, sur l'histoire de la production et du commerce de l'ivoire, sur le travail de l'ivoire et sur l'évolution historique de la sculpture en ivoire. R. Mols, S. J.

Fr. Heer. — *Quellgrund dieser Zeit.* Historische Aufsätze. Einsiedeln, Johannes Verlag, 1956, 23 × 17 cm., 264 p. Prix : 14,80 frs.

Ce livre est-il réellement un livre d'histoire? Ne vaudrait-il pas mieux dire de trans-histoire? Il est probable que les historiens de type classique ressentiront, en le lisant, une impression de dépaysement. Peut-être accumuleront-ils objections et réserves. En tout cas, il est un reproche qu'ils ne formuleront jamais : ce livre ne fait pas réfléchir. De la première ligne à la dernière, on sent chez l'auteur comme une hantise de toujours reposer les problèmes, de ne jamais se contenter des jugements stéréotypés, mais de repenser tous les enchaînements historiques en les replaçant sous un éclairage nouveau, insoupçonné jusqu'à présent. Il a compris que, pour pénétrer jusqu'à la source explicative des temps que nous vivons, il faut creuser le sol de l'histoire et en dégager, non point une collection d'événements isolés, fussent-ils spectaculaires, soigneusement triés, datés et classés, mais le fil conducteur profond qui commande tout l'enchaînement du devenir historique. Il veut nous faire éprouver la pléthore et la grande variété des forces à l'œuvre dans l'histoire, en détournant nos regards des forces apparentes et spectaculaires pour les fixer sur les forces cachées et souterraines, dont l'action, en fin de compte, est bien plus décisive. Pour ce faire, il nous présente onze monographies qui, jusqu'ici, n'avaient fait l'objet que de publications occasionnelles ou de discours de circonstance. Il nous y fait réfléchir sur « les exigences culturelles de l'historien chrétien », sur la place véritable dévolue à « l'Eglise au temps de l'ancienne Europe », sur l'évolution du « catholicisme allemand, de 800 à 1800 », sur la situation de « l'Europe après la chute de Constantinople », sur les relations ayant existé au cours de l'histoire entre « l'homme, le travail et la société », sur diverses questions intéressant le sens du moyen âge et celui du Saint-Empire, sur « le non-conformisme européen » et sur les perspectives qui s'ouvrent à notre Europe d'après-guerre. Ses jugements sont parfois curieux, toujours originaux; ils s'appuient sur une connaissance très profonde des événements ayant marqué la trame de l'histoire et sur une conviction motivée de la place unique dévolue au christianisme dans le devenir de l'humanité. Il sait voir dans les monuments et les institutions l'expression du génie d'une époque. Peu d'historiens ont su percevoir comme lui les transformations des mentalités et il est probablement le premier à avoir reconnu si crûment que « l'histoire appartient à ceux qui donnent et non à ceux qui prennent ». R. Mols, S. J.

T. Mende. — *Entre la peur et l'espoir.* Réflexions sur l'histoire d'aujourd'hui. Paris, Edit. du Seuil, 1958, 19 × 14 cm., 256 p.

M. T. Mende a un sens aigu de l'actuel. Rien ne manque à son livre, pas même le mythe ni évidemment la « dé-mythisation » ! Il est au courant des situations

économiques et politiques d'Asie plus encore que d'Afrique. Sa perspective de fond, matérialiste à ce qu'il semble, ne considère pas assez l'homme, personnel et libre, à qui doivent être ordonnées les structures. Son information, large assurément, est parfois contestable : « La Chine fait plus appel à la persuasion qu'à la coercition »... « Les communistes sont moins exposés à la tentation du profit personnel »... « L'Occident a l'obsession du péché » et cent autres phrases discutables, ou invérifiables. Les jugements moraux n'entrent guère en ligne de compte, et l'avortement paraît n'être pour l'auteur qu'une technique, à juger par son efficacité économique.

Ce livre a pourtant sa valeur, qui est grande; d'abord parce qu'il pose les problèmes à l'échelle planétaire, ce qui n'est pas si commun; ensuite parce qu'il essaie d'être objectif dans l'optique économique bien entendu; enfin qu'il essaie de suggérer des solutions : recours des Grands à la persuasion et non à la force; neutralisation, par rapport à ces Grands, de vastes zones terrestres; rivalité d'influence, non par la peur qu'on inspire, mais par les espoirs qu'on suscite et qu'on aide à s'accomplir. Tant il est vrai que la meilleure des « politiques », même politiquement parlant, est celle du respect mutuel et de l'aide généreuse aux retardés et aux faibles.

J. Masson, S. J.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Aland K. — *Hilfsbuch zum Lutherstudium.* Gutersloh, Bertelsmann, 1957, 366 p. 38 marks.

Aliseda C. Sanchez. — *Pastoral liturgica de la misa.* Madrid, Euramerica, 1958, 166 p. 35 ptas.

Alzin J. — *Les catéchismes du saint curé d'Ars.* Namur, Edit. du Soleil Levant, 1958, 188 p.

Annuaire des missions catholiques de la délégation apostolique de Dakar. Edition 1957. Paris, Procure générale des Pères du Saint-Esprit, 1957, 592 p. 400 frs.

Aradi Z. — *I Papi.* Milan, Vita e Pensiero, 1958, xii-206 p. 1.300 lires.

Aurora (d') E. — *Lourdes al microscopio.* 2e édit., Turin S.E.I., 1958, iv-248 p., 89 reprod. 2.000 lires.

Bauer W. — *Griechisch-Deutsches Wörterbuch.* Lief. 7-9. 5e édit., Berlin, Töpelmann, 1957-1958, col. 1153-1780. 7,80 marks par fasc.

Baumann R. — *Fels der Welt.* 2e édit., Tubingue, Katzmann-Verlag, 1956, 452 p. 22,80 marks.

Bayma J. — *El celo en la perfeccion religiosa.* Mexico, Buena Prensa, 1955, 128 p. $ 0,65.

Bazelaire (Mgr L.-M. de) — *Les Laïcs aussi sont l'Eglise.* Paris, A. Fayard, 1958, 160 p. 350 frs.

Berliner R. — *Die Weihnachtskrippe.* Munich, Prestel Verlag, 1955, 244 p., 98 repr. 50 mk.

Bezac R. (Abbé) — *Dispense et mariage. Contribution à l'étude de la législation canonique du mariage.* Toulouse, Soubiron, 1958, 141 p.

Bilan du monde. 1958-1959. Tome I, Tournai, Casterman, 1958, 428 p. 165 frs.

Biot R. (Dr). — *Dix prières du pèlerin à Notre-Dame de Lourdes.* Paris, Spes, 1958, 96 p. 200 frs.

Bless H. — *Inleiding tot de pastorale psychologie.* Maaseik, Romen en Z., 1958, 206 p. 155 frs broché; 180 frs relié.

Bouhours D., S. J. — *Meditaciones para todos los dias del mes.* 2e édit. Mexico, Buena Prensa, 1957, 88 p. $ 0,30.

Brambila D., S. J. — *Tù eres mi pan.* Mexico, Buena Prensa, 1957, 74 p. $ 0,35.

Bright J. — *Le royaume de Dieu.* Paris, Soc. centrale d'évangélisation, 1958, 210 p. 600 frs.

Caracciolo A. — *L'estetica e la religione di Benedetto Croce.* Arona, Paideia, 1958, 216 p. 1.500 lires.

Carrière G., O.M.I. — *Le Roi de Betsiamites.* Ottawa, Edit. de l'Université, 1958, 186 p., 17 illustr.

Carvalho J. Armindo, O.P. — *Maria no plano de Deus.* Fatima, Verdade e Vida, 1958, 76 p.

CASCANTE J. M. — *Doctrina Mariana de S. Ildefonso de Toledo*. Barcelone, Casulleras, 1958, 355 p.
CHAVEZ J. H., S. J. — *Teologia. I. Credo*. Mexico, Buena Prensa, 1957, 316 p. $ 1,70.
CHÉLINI J. — *La ville et l'Eglise*. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 364 p.
Christ (Le) au foyer. Bruxelles, Edit. Lumen Vitae, 1958, 294 p.
CLAUDEL Pierre. — *Mystère de Lourdes*. Grenoble, Arthaud, 1958, 284 p., 74 phot. 2.200 frs.
CONORD P. — *Brève histoire de l'oecuménisme*. Paris, Soc. centrale d'évangélisation, 1958, 236 p., 53 ill. 630 frs.
Contributi dell'Istituto di psicologia. Serie XXI. Milan, Vita e Pensiero, 1958, VIII-313 p. 5.000 lires.
COURBERIVE (DE) J. — *La volonté*. Paris, Aubanel, 1958, 150 p.
CURTISS J. S. — *Die Kirche in der Sowjetunion (1917-1956)*. Munich, Isar Verlag, 1957, 360 p. 17,80 marks.
DAIM W. — *Transvaluation de la psychanalyse. L'homme et l'absolu*. Paris, A. Michel, 1956, 430 p.
DEMPSEY P. J. R. — *Freud. Psychanalyse et catholicisme*. Paris, Edit. du Cerf, 1958, 140 p.
DIDIER DE CRÉ, O.F.M.Cap. — *Notre-Dame de la Trinité. Méditations théologiques*. II. Blois, Librairie Mariale et Franciscaine, 1958, XVI-400 p. 1.055 frs.
DOSKOCIL W. — *Der Bann in der Urkirche*. Munich, K. Zink, 1958, XVI-220 p. 18 marks.
DUBY G. et MANDROU R. — *Histoire de la civilisation française*. I-II. Paris, A. Colin, 1958, 353 et 383 p., 19 et 25 cartes, 16 et 20 illustr.
Education du sens international. Bruxelles, Famille et Collège, 1958, 64 p. 20 frs.
ERNST R. — *Y a-t-il encore des révélations?* Bruxelles, La pensée catholique, 1958, 72 p. 24 frs.
ESCOBAR A., S. J. — *San Ignacio de Loyola. El Abanderado de la Mayor Gloria de Dios*. Mexico, Buena Prensa, 1956, 90 p. $ 0,45.
Evangelisches Kirchenlexikon. Lief. 30-31 : *Pommern-Reformation*. Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1958, col. 257-512. 9,60 marks.
FANFANI L., O.P. — *Catecismo do estado religioso*. Fatima, Verdade e Vida, 1958, 184-(24) p.
FICHTER J. H., S. J. — *Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarrei*. Fribourg-en-Br., Herder, 1957, VIII-248 p. 15 marks.
FOERSTER H. — *Liber diurnus romanorum pontificum*. Berne, Francke Verlag, 1958, 458 p. 76 frs.
FORD J. C., S. J. et KELLY G., S. J. — *Contemporary Moral Theology*. Volume I. Westminster, The Newman Press, 1958, VIII-369 p. $ 4.50.
FRIES H. — *Kirche als Ereignis*. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958, 120 p. 7,80 marks.
GARDET L. — *Thèmes et textes mystiques*. Paris, Alsatia, 1958, 220 p.
GARVIN J. N., C.S.C. et CORBETT J. A. — *The Summa contra Haereticos*. University of Notre Dame Press, 1958, LVIII-302 p. $ 7.50.
GAZTAMBIDE J. G. — *Historia de la Bula de la Cruzada en España*. Vitoria, Editorial del Seminario, 1958, L-724 p.
GERLAUD M.-J., O.P. — *Les ouvriers et la Vierge Marie*. Paris, Edit. Ouvrières, 1958, 132 p. 375 frs.
HALEY J. E., C.S.C. — *Proceedings of the 1957 Sisters' Institute of Spirituality*. University of Notre Dame Press, 1958, XII-388 p.
Handbuch zum katholischen Katechismus. Band III. Halbband 1. Fribourg-en-Br., Herder, 1958, VIII-308 p. 12,50 marks.
HÉDUIT J. — *Catherine de Francheville*. Retraite de Vannes, 1957, 316 p., 3 photos, 1 carte, 1 tableau. 850 frs.
HIRSCH E. — *Lutherstudien*. Band II. Gutersloh, Bertelsmann, 1954, 273 p. 25 marks.
Historia Mundi. Band VI-VII. Berne, Francke-Verlag, 1958-1957, 644 et 527 p. 34 et 29,80 frs.
IGLESIAS E., S. J. — *Los Cuarenta Primeros Años de la Iglesia*. 2e édit., Mexico, Buena Prensa, 1957, 400 p. $ 2.50.

Invitatoires. 2e édit., Neuilly-sur-Seine, Centre de pastorale liturgique, 1958, 318 p.
JEREZ H., S. J. — *Ternuras Ignacianas.* Mexico, Buena Prensa, 1956, 206 p. $ 0,85.
KELLY G., S. J. — *Juventud y Castidad.* 4e édit., Mexico, Buena Prensa, 1958, 144 p. $ 0,30.
LACROIX J. — *Le sens de l'athéisme moderne.* Tournai, Casterman, 1958, 128 p. 54 frs b.
LAURENTIN R. (Abbé) et Dom B. BILLET. — *Lourdes. Documents authentiques.* 4. Paris, Lethielleux, 1958, 320 p. 1.500 frs.
LAVAREILLE (DE) L., S. J. — *Psychologie et christianisme.* Avignon, Aubanel, 1958, 246 p. 900 frs.
LEFEBVRE G., O.S.B. — *L'Esprit de Dieu dans la Sainte Liturgie.* Paris, A. Fayard, 1958, 126 p. 350 frs.
LEVIE J., S. J. — *La Bible Parole humaine et Message de Dieu.* Louvain, Desclée De Brouwer, 1958, XII-345 p. 195 frs.
LIGUORI A. A. — *Homilías de los Evangelios y Epístolas del Año.* Mexico, Buena Prensa, 1957, 222 p. $ 1.70.
LUBAC (DE) H., S. J. — *Buddismo e Occidente.* Milan, Vita e Pensiero, 1958, 352 p. 1.200 lires.
LUTHER Martin. — *Œuvres.* Tome V. Genève, Labor et Fides, 1958, 268 p.
MANGO C. — *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople.* Cambridge, Harvard University Press, 1958, XII-327 p. $ 6.00.
MAUGE R. — *Lourdes. Son pèlerinage.* Paris, Mame, 1958, X-142 p.
MAURICE F. D. — *The Kingdom of Christ or Hints to a Quaker respecting the Principles, Constitution and Ordinances of the Catholic Church.* Edit. A. R. VIDLER. 2 vols, Londres, S.C.M. Press, 1958, 288 et 371 p. 30 sh.
MAYFIELD G. — *The Church of England. Its Members and its Business.* Londres, Oxford University Press, 1958, X-212 p. 18 sh.
MESEGUER P., S. J. — *Le secret des rêves.* Lyon, Vitte, 1958, 334 p. 960 frs.
MESSNER J. — *Das Naturrecht.* 3e édit., Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1958, 1206 p. 290 S.
METHODIUS (St.). — *The Symposium. A Treatise on Chastity.* Edit. H. Musurillo, S. J. Londres, Longmans, Green and Co., 1958, VI-250 p. 21 sh.
MICHEL DE SAINT-PIERRE. — *Bernadette et Lourdes.* Paris, Edit. de la Table Ronde, 1958, 14-X-264 p.
MIEST P. — *Les 54 miracles de Lourdes au jugement du droit canon (1858-1958).* Bruxelles, Editions Universitaires, 1958, 274 p. 285 frs.
NIEWALDA P. — *Sakramentssymbolik im Johannesevangelium?* Limburg, Lahn-Verlag, 1958, XXVI-172 p. 12 marks.
NODET B. (Abbé). — *Jean-Marie Vianney curé d'Ars. Sa pensée — son cœur.* Le Puy, X. Mappus, 1958, 280 p. 1.200 frs.
NÖTSCHER Fr. — *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran.* Bonn, P. Hanstein, 1958, 134 p. 15,50 marks.
NOUBEL J.-F. — *Droit administratif de l'Eglise catholique.* Fasc. 1. Toulouse, Soubiron, 1958, VI-96 p. 1.200 frs.
O'MEARA J. J. — *La jeunesse de saint Augustin.* Paris, Plon, 1958, IV-278 p.
Organizacion de un instituto secular en Colombia. Bogota, G. Pinilla Monroy, 1958, 6-32-5 p.
OULTREMONT (D') M. — *Histoire de mon pays bien-aimé.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1956, 258 p.
Paroisses urbaines, paroisses rurales. Tournai, Casterman, 1958, 224 p. 84 frs.
PEREZ J. J. R., S. J. — *¡Encienda su Luz!* Mexico, Buena Prensa, 1957, 144 p. $ 0,35.
PERROY L., S. J. — *El Reino de Dios.* 2e édit., Mexico, Buena Prensa, 1957, 198 p. $ 1.25.
PHILIPP W. — *Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht.* Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1957, 228 p., 20 reprod. 24 marks.
PITTET R. (Mgr), WINOWSKA M. et JUD Ch. — *Lourdes.* Fribourg, Edit. Saint-Paul, 1958, 14 p., 52 repr.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — Printed in Belgium.